MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
ARHIEPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI ȘI ROMANAȚILOR
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXXII (857-860), NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2020

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE
ÎPS Acad. Prof. univ. dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei,
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova

MEMBRI
ÎPS dr. VARSANUFIE, Arhiepiscopul Râmnicului
PS Conf. univ. dr. NICODIM, Episcopul Severinului şi Strehaiei,
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova
PS dr. SEBASTIAN, Episcopul Slatinei şi Romanaţilor
Prof. univ. dr. MICHEL STAVROU,
Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge, Paris
Prof. univ. dr. PETER BOUTENEFF,
Institutul Teologic Ortodox Sf. Vladimir, SUA
Prof. univ. dr. NICOLAE RODDY,
Departamentul de Teologie, Universitatea Creighton, SUA
Prof. univ. dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU,
Departamentul de Teologie, Universitatea Fordham, SUA
Prof. univ. dr. SEBASTIAN BROCK,
Facultatea de Studii Orientale, Universitatea din Oxford
Prof. univ. dr. MARTIN TAMCKE,
Facultatea de Teologie, Georg-August- Universität Göttingen
Pr. Prof. univ. dr. VIOREL IONIŢĂ, Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul", Universitatea din Bucureşti
Pr. Prof. univ. dr. IOAN SAUCA,
Directorul Institutului Ecumenic de la Bossey, Geneva
Pr. Prof. univ. dr. CONSTANTIN PĂTULEANU, Facultatea de Teologie
Ortodoxă „Justinian Patriarhul", Universitatea din Bucureşti
Pr. Prof. univ. dr. NICOLAE RĂZVAN STAN,
Decanul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova
Pr. Prof. univ. dr. PICU OCOLEANU,
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova

REDACTOR ŞEF:
Pr. Conf. univ. dr. ADRIAN BOLDIŞOR,
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova

REDACTORI:
Pr. Conf. univ. dr. ADRIAN IVAN,
Pr. Conf. univ. dr. CONSTANTIN BĂJĂU,
Pr. Lect. univ. dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE,
Pr. Lect. univ. dr. LUCIAN ZENOVIU BOT,
Diac. Lect. univ. dr. MIHAI CIUREA, Prof. drd. DORU MARCU

CORECTOR REVISTĂ
Pr. dr. CĂTĂLIN DAN

TEHNOREDACTARE/PREGĂTIRE PENTRU TIPAR
VALENTIN CORNEANU
Revista Mitropolia Olteniei este recunoscută CNCS în categoria B

CUPRINS

STUDII
ÎPS Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei
Relația dintre iubirea aproapelui și propovăduirea Evangheliei în Biserică și în viața socială..... 9

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU
Lucrarea Sfântului Duh prin Taina Mirungerii în gândirea patristică răsăriteană a secolelor XIV-XV (Nicolae Cabasila şi Simeon al Tesalonicului)..... 51

Pr. Conf. Univ. Dr. MARIN COJOC
Carosus din Schithia Minor, Arhimandrit în Constantinopol şi combatant la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon - de la credința niceeană - la apărarea lui Eutihie, la condamnarea lui și la aderarea hotărârilor Sinodului din 451..... 62

Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIȘOR
Privire ortodoxă asupra provocărilor intercreştine şi intereligioase din România actuală..... 72

Pr. Conf. Univ. Dr. VASILE DORU FER
„Şi pe când îi binecuvânta, S-a despărţit de ei şi S-a înălţat la cer…” (Luca 24, 51). Înălţarea Domnului cu Trupul la cer în relatare şi analiză lucană..... 91

Pr. Dr. CONSTANTIN POGOR
Izbăvitorul Ghedeon, între abuz de putere și putere abuzată..... 102

Lect. Univ. Dr. STELIAN PAȘCA-TUȘA
Asist. Cercet. Dr. IOAN POPA-BOTA
Iconizarea bizantină a cetelor îngereşti în turla edificiului liturgic..... 122

Pr. Asist. Univ. Dr. GEORGE INDRECAN
Rolul liturgic al troparelor împărăteşti de la începutul Utreniei..... 140

Asist. Univ. Dr. DRAGOŞ BOICU
Sfântul Constantin cel Mare şi medierea crizei donatiste între anii 313 şi 316..... 149

Pr. Drd. CLAUDIU-RĂZVAN BANU
Taina Bisericii ca legătură perihoretică cu Taina Preasfintei Treimi..... 167

Diac. Prof. Drd. ADRIAN LUPU
Nil Cabasila (secolul al XIV-lea) şi scrierile sale..... 203

Drd. PAUL ANDREI MUCICHESCU
Dreptatea lui Dumnezeu „pentru viaţa lumii" – câteva repere antiuniversaliste..... 214

TRADUCERI ŞI DIORTOSIRI
ILIE MINIAT, Episcopul Kernikei şi al Kalavritei în Peloponez, PIATRA DE POTICNIRE sau „Lămurire despre începutul şi pricinile adevărate ale schismei şi neînţelegerii între Biserici de Răsărit şi de Apus cu arătarea celor cinci deosebiri de căpetenie", CARTEA I, 1-20: Întâmpinările lui Ignatie şi ale lui Fotie, Patriarhii Constantinopolului
(Pr. Lect. Univ. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE)..... 238

PREDICI, CATEHEZE, COMENTARII, MEDITAŢII
Pr. Dr. GABRIEL SORESCU
Cuvânt de învăţătură la Duminica a IV-a după Paşti
Vindecarea slăbănogului de la Vitezda (Ioan 5, 1-15)..... 252

CĂRŢI ŞI REVISTE, LANSĂRI EDITORIALE ŞI RECENZII
Drd. MIHAELA SIMONA OUATU
Pastoraţie şi misiune. Metode misionar-pastorale de apărare şi mărturisire a dreptei credinţe în epoca modernă, volum coordonat de Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, Colecţia „Misiune şi pastoraţie", vol. 2, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, 327p. 257

Drd. MIHAELA SIMONA OUATU
Trăirea şi mărturisirea dreptei credinţe în unitatea Duhului şi a dragostei, volum coordonat de Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, Colecţia „Misiune şi pastoraţie", vol. 3, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 375p. 265

Pr. Lect. Univ. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE
Omilii exegetice la duminicile de peste an, coordonator pr. conf. univ. dr. Adrian Ivan, Ed. Mitropolia Olteniei, 2019, 395 p. 270

CONTENTS

STUDIES

His Eminence Prof. PhD IRINEU POPA
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia
The Relationship Between the Love of Neighbor and the Preaching of the Gospel in the Church and in the Social Life..... 9

Fr. PhD Senior Lecturer CONSTANTIN I. BĂJĂU
The Work of the Holy Spirit through the Sacrament of Chrismation in Eastern Patristic Thought of the Fourteenth and Fifteenth Centuries (Nicholas Cabasila and Simeon of Thessaloniki)..... 51

Fr. PhD Senior Lecturer MARIN COJOC
Carosus of Schithia Minor, Archimandrite in Constantinople and combatant at the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon - from the Nicene Creed - to the defense of Eutychios, to his condemnation and to the adherence of decisions from the Synod of 451..... 62

Fr. PhD Senior Lecturer ADRIAN BOLDIȘOR
Orthodox View on the Inter-Christian and Inter-Religious Challenges from present-day Romania..... 72

Fr. PhD Senior Lecturer VASILE DORU FER
"While He was Blessing them, He Left them and was Taken up into Heaven" (Luke 24:51). Our Lord's Bodily Ascension to Heaven, in Lucan's Account and Analysis..... 91

Fr. PhD CONSTANTIN POGOR
Savior Gideon, Between Abuse of Power and Abused Power..... 102

PhD Lecturer STELIAN PAȘCA-TUȘA
Assist. PhD IOAN POPA-BOTA
Byzantine Iconization of Angelic Orders in the Tower of the Liturgical Edifice..... 122

Fr. Assist. PhD GEORGE INDRECAN
The Liturgical Role of the Royal Troparia at the Beginning of the Matin..... 140

Assist. PhD DRAGOŞ BOICU
Saint Constantine the Great and the Mediation of the Donatist Crisis Between the Years 313 and 316..... 149

Fr. CLAUDIU-RĂZVAN BANU
The Mystery of the Church as a Perihoretic Relation with the Mystery of the Most Holy Trinity..... 167

Deac. Prof. ADRIAN LUPU
Nil Cabasila (14th century) and His Writings..... 203

PAUL ANDREI MUCICHESCU
God's Justice „for the Life of the World" - Some Anti-universal Landmarks..... 214

TRANSLATIONS
ILIE MINIAT, Bishop of Kernika and Kalavrite in Peloponnese, THE STONE OF STUMBLING or „Clarification of the beginning and true causes of the schism and misunderstanding between the Churches of the East and the West showing the five principal differences", BOOK I, 1-20: Contestations from Ignatius and Photius, Patriarchs of Constantinople
(Fr. PhD Lecturer IONIŢĂ APOSTOLACHE)..... 238

HOMILIES, CATECHESES, COMMENTS, MEDITATIONS
Fr. PhD GABRIEL SORESCU
Sermon on the Fourth Sunday after Easter
Healing the paralytic at Bethesda (John 5: 1-15)..... 252

BOOKS, MAGAZINES, AND REVIEWS EDITORIAL LAUNCH
MIHAELA SIMONA OUATU
Pastoral care and mission. Missionary-pastoral methods of defense and confession of the true faith in the modern era, volume coordinated by Fr. Senior Lecturer PhD Nicolae Răzvan Stan, „Mission and Pastoral Care" Collection, vol. 2, Publishing House Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, 327p. 257

MIHAELA SIMONA OUATU
Living and confessing the true faith in the unity of the Spirit and of love, volume coordinated by Fr. Senior Lecturer PhD Nicolae Răzvan Stan, „Mission and Pastoral Care" Collection, vol. 3, Publishing House Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 375p. 265

Fr. PhD Lecturer IONIȚĂ APOSTOLACHE
Exegetical homilies on Sundays over the year, coordinator Fr. Senior Lecturer PhD Adrian Ivan, Publishing House Mitropolia Olteniei, 2019, 395 p. 270

STUDII

Relația dintre iubirea aproapelui și propovăduirea Evangheliei în Biserică și în viața socială

ÎPS Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA[1]
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *Biserică, iubire, familie, aproapele*
Keywords: *Church, love, family, neighbor*

Biserica, în fața problemelor care se refereau la un aspect fundamental în viața comunității, a convocat întregul grup al ucenicilor Domnului. Ea se afla în fața exigenței primare de a vesti cuvântul lui Dumnezeu și înaintea obligației întrajutorării aproapelui și a dreptății, adică obligația de a le asista pe văduve, pe cei săraci, de a se îngriji cu iubire de situațiile de necesitate în care ajung să se afle frații și surorile. Ambele mandate izvorau din porunca Mântuitorului: de a propovădui și de a dovedi prin iubire că sunt ucenicii Domnului.[2] Deci cele două realități pe care credincioșii trebuiau să le trăiască în Biserică, vestirea cuvântului și iubirea concretă, determină pe Sfinții Apostoli să conlucreze cu Duhul Sfânt pentru ca amândouă să poată avea locul lor în Trupul tainic al Domnului. Reflecția Apostolilor este foarte clară: „*Nu este bine ca noi să lăsăm la o parte cuvântul lui Dumnezeu pentru a sluji la mese. De aceea, fraților, căutați dintre voi șapte bărbați cu nume bun, plini de duh și înțelepciune, pe care să-i rânduim pentru această slujire. Iar noi vom stărui în rugăciune și în slujirea cuvântului*”.[3] Deci, Apostolii Mântuitorului pun în discuție și soluționează problema iubirii aproapelui pe aceeași linie cu propovăduirea, fără ca vreuna din aceste misiuni ale Domnului să fie favorizată mai mult. Biserica nu trebuia doar să vestească cuvântul, ci să și realizeze cuvântul, care este credința lucrătoare prin iubire. Ceea ce Apostolii au cerut confraților lor era ca bărbații aleși să se bucure de bună reputație și să fie plini de Duh Sfânt și de înțelepciune. Această alegere a dovedit că diaconia acestor chemați în rândul Bisericii era nu numai organizatorică, ci și duhovnicească. Deci, iubirea și dreptatea nu erau numai acțiuni sociale, ci lucrări duhovnicești realizate cu ajutorul Duhului Sfânt. Astfel situația ivită în Biserica primară era tratată cu mare responsabilitate din partea

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
[2] Ioan 15, 12. 17.
[3] Faptele Apostolilor 6, 2-4.

Apostolilor, care iau această decizie imperativă pentru comunitate. Deci Sfinții Apostoli au rugat pe Duhul Sfânt ca cei șapte bărbați să fie întăriți în adevăr și să-i învrednicească de slujirea Trupului tainic al Domnului. Acest moment din viața Bisericii reflectă, într-un fel, ceea ce s-a întâmplat în timpul vieții Mântuitorului, în casa lui Marta și Maria din Betania. Marta era complet ocupată de slujirea Domnului și a discipolilor săi. Maria, în schimb, era copleșită de ascultarea cuvântului Domnului.[4] În ambele cazuri, nu sunt contrapuse momentele de rugăciune și de ascultare a lui Dumnezeu și activitatea zilnică, exercitarea iubirii frățești. Cuvintele Domnului: „*Marta, Marta, pentru multe te îngrijești și te silești. Însă un lucru este necesar: Maria a ales partea cea bună, care nu se va lua de la ea*”,[5] precum și reflecția Sfinților Apostoli: „*Noi vom stărui în rugăciune și în slujirea cuvântului*”,[6] arată prioritatea pe care trebuie să o dăm lui Dumnezeu în iubirea pe care i-o datorăm. Activitatea față de aproapele, față de celălalt, trebuia să fie pătrunsă din interior de Duhul Sfânt și de râvna iubirii de Dumnezeu. Realitatea Mariei este o viziune a situației noastre, în care trebuie să învățăm adevărata iubire și adevărata slujire față de celălalt. Sfântul Ambrozie, comentând episodul despre Marta și Maria, ne spune: „*Să încercăm să avem și noi ceea ce nu poate să ne fie luat, acordând cuvântului Domnului o atenție sârguincioasă, nu distrată: se întâmplă și semințelor cuvântului ceresc să fie luate, dacă sunt semănate de-a lungul drumului. Să te stimuleze și pe tine, ca pe Maria, dorința de a ști: aceasta este lucrarea cea mai mare, cea mai perfectă*”. În afară de această precizare, Sfântul Ierarh mai adaugă ca „*grija slujirii să nu distragă de la cunoașterea cuvântului ceresc*”.[7] Deci, Sfântul Ambrozie pune accent pe unitatea de viață între iubirea totală față de Dumnezeu și iubirea față de frați.[8] Atunci când iubirea este alimentată de cuvântul lui Dumnezeu, omul poate vedea realitatea cu ochii noi ai credinței în lumina Duhului Sfânt. În atare caz, Sfinții Apostoli au ales pe Sfântul Ștefan și pe alți bărbați „*după ce s-au rugat, și-au pus mâinile asupra lor*”.[9] Sfântul Luca va aminti mai târziu despre aceste gesturi cu ocazia alegerii Sfinților Pavel și Barnaba: „*După ce au postit și s-au rugat, și-au pus mâinile peste ei și i-au lăsat să plece*”.[10]

---

[4] Luca 10, 38-42.

[5] Luca 10, 41-42.

[6] Faptele Apostolilor 6, 4.

[7] SFÂNTUL AMBROZIE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 85, 1720.

[8] Sfinții Apostoli, în alegerea diaconilor, au făcut o distincție clară între angajarea lor în activitățile zilnice, care trebuiau desfășurate cu responsabilitate și dedicare, și nevoia de a iubi pe Dumnezeu, de a se împărtăși de lumina care ne dă tărie și nădejde. Fără a-L iubi pe Dumnezeu în rugăciunea trăită cu fidelitate, activitatea noastră se golește, pierde sufletul profund, se reduce la un simplu activism care, la urmă, ne lasă nesatisfăcuți.

[9] Faptele Apostolilor 6, 6.

[10] Faptele Apostolilor 13, 3.

Aceste practici ale Bisericii primare confirmă că slujirea practică a iubirii este o slujire duhovnicească, ambele fiind realități ce trebuie să meargă împreună. De asemenea, sublinierea: „*după ce s-au rugat*”, arată dimensiunea spirituală a gestului care consfințește un eveniment eclezial în care Duhul Sfânt ia în stăpânire șapte bărbați aleși de Biserică, consacrându-i în Adevărul Care este Mântuitorul Iisus Hristos. Paracletul este prezent în impunerea mâinilor Sfinților Apostoli peste cei aleși ca ei să fie transformați de puterea Sa în vederea împlinirii cu fapta a iubirii lui Dumnezeu. Rugăciunea Sfinților Apostoli ne mai amintește totodată că numai raportul de iubire al lor cu Mântuitorul Hristos în Duhul Sfânt atrage după sine răspunsul la alegerea Domnului, încredințând astfel orice slujire în Biserică. Așadar virtutea iubirii implică rugăciunea și vestirea cuvântului lui Dumnezeu, care produce apoi și acțiuni pastorale.[11]

Unirea în iubire este deci elementul fundamental al primei comunități. Ea nu este numai o stare de pericol, ci reprezintă angajamentul întregii comunități, pentru că tot ceea ce trăiesc frații nu îi privește numai pe ei, ci întreaga Biserică. În fața persecuțiilor îndurate pentru numele Mântuitorului Iisus Hristos, comunitatea nu numai că nu se înspăimântă și nu se dezbină, ci este profund unită în iubire și rugăciune, ca o singură persoană, pentru a-L invoca pe Duhul Sfânt. Deci, atunci când credincioșii sunt puși la încercare din cauza credinței lor: unitatea în iubire se consolidează, în loc de a fi compromisă, pentru că este susținută de o rugăciune de neclintit.[12] Biserica, în acest moment de probă a iubirii față de Dumnezeu și de oameni, nu cere nevătămarea vieții membrilor ei în fața persecuției, nici ca Dumnezeu să-i pedepsească pe cei care i-au închis pe Petru și pe Ioan, ci cere ca Mântuitorul să le dea „*să vestească cu toată îndrăzneala*” cuvântul lui Dumnezeu.[13] Această cerere are în vedere sporirea curajului iubirii de Dumnezeu și a credinței în vestirea adevărului la toate neamurile. În această rugăciune a sa, Biserica pornește de la amintirea și invocarea măreției și imensității lui Dumnezeu: „*Stăpâne, Tu Care ai făcut cerul, pământul și marea și toate câte sunt în ele*”, invocație care amintește

[11] Pentru episcopi și preoți aceasta este prima și cea mai prețioasă formă de slujire față de turma încredințată lor. Dacă puterea rugăciunii și a cuvântului lui Dumnezeu nu alimentează respirația vieții noastre duhovnicești, este mare pericol de sufocare în mijlocul miilor de lucruri de fiecare zi: rugăciunea este respirația sufletului și a vieții. De asemenea, în raport cu Dumnezeu, în ascultarea cuvântului Său, în dialogul cu Dumnezeu, chiar și atunci când ne aflăm în tăcerea rugăciunii, suntem uniți în iubire cu Domnul și cu frații și surorile noastre în credință, ca un ansamblu de instrumente care, în individualitatea lor, înalță către Dumnezeu o unică simfonie de mijlocire, de mulțumire și de laudă.

[12] Este important de subliniat faptul că Biserica nu trebuie să se teamă de persecuțiile pe care le îndură în istoria sa, ci să se încreadă mereu, asemenea Mântuitorului Iisus Hristos, în prezența, în ajutorul și în puterea lui Dumnezeu, invocat în rugăciune.

[13] Faptele Apostolilor 4, 29.

că totul vine de la Dumnezeu, din mâinile Lui. În felul acesta, Sfinții Apostoli arată că Dumnezeu Se interesează de om, împlinind în Mântuitorul Iisus Hristos iconomia mântuirii lumii. În aceste cuvinte se află și sensul experienței de persecuție pe care prima comunitate creștină o trăiește. Ceea ce i se întâmplă Bisericii face parte din planul divin, pe care Dumnezeu îl realizează în lume în modul Său. Tocmai pentru aceasta, cererea pe care prima comunitate creștină din Ierusalim o formulează lui Dumnezeu în rugăciune nu este aceea de a fi apărată, de a fi scutită de încercare, de suferință, ci numai aceea de a putea vesti cu curaj cuvântul lui Dumnezeu.[14] Sfântul Luca adaugă apoi cererea ca această Evanghelie să fie însoțită de ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca să se facă vindecări fraților, semne și minuni, adică să fie vizibilă iubirea lui Dumnezeu, ca forță care transformă realitatea, schimbă inima oamenilor, mintea și viața lor.

La sfârșitul rugăciunii, Sfântul Luca notează: „*S-a cutremurat locul în care erau adunați; toți s-au umplut de Duhul Sfânt și vesteau cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală*”.[15] Duhul Domnului, care a vorbit în rugăciunea Bisericii, umple „*casa*” și inima tuturor celor care L-au invocat pe Domnul. El a revărsat puterea Sa divină, determinând pe discipolii Domnului să iasă fără frică la propovăduirea Evangheliei până la marginile lumii. Din această experiență cu toții au învățat că Dumnezeu este prezent în viața Trupului Său tainic până și în momentele dificile, lucrurile de neînțeles făcând chiar parte dintr-un plan superior de iubire în care biruința finală asupra răului, asupra păcatului și asupra morții este cu adevărat aceea a lui Dumnezeu. În iubire și rugăciune, Biserica învață să cerceteze timpul, poziționându-l în perspectiva iubirii lui Dumnezeu. Astfel Duhul Sfânt, fiind prezent în această comuniune de iubire, încălzește sufletele și luminează mințile tuturor pentru a recunoaște cum Domnul împlinește rugăciunile Bisericii. Astfel, orice situație din viața Trupului tainic al Domnului va fi rezolvată în lumina dragostei de Dumnezeu și de aproapele, bineștiind că Biserica „*nu se înșală pentru că iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat*”.[16]

Familia, locul privilegiat pentru a trăi iubirea lui Dumnezeu

Familia este locul privilegiat pentru a vorbi despre iubirea lui Dumnezeu. Această celulă de bază a vieții este prima școală pentru a comunica noilor generații credința și iubirea. Biserica noastră vorbește despre părinți ca despre primii învățători ai iubirii lui Dumnezeu, chemați să redescopere această misiune a lor. Ei sunt aceia care trebuie să-și asume

[14] Faptele Apostolilor 4, 29.
[15] Faptele Apostolilor 4, 31.
[16] Romani 5, 3-5.

responsabilitatea în educarea, în deschiderea conștiințelor celor mici la iubirea lui Dumnezeu. Această slujire fundamentală pentru viață face din părinți, primii învățăcei ai credinței pentru copiii lor. Înainte de toate, în această misiune este importantă vegherea permanentă asupra celor mici, care înseamnă a ști să percepi ocaziile favorabile pentru a introduce în familie învățătura despre credință și pentru a face să se formeze o reflecție critică față de numeroasele provocări la care sunt supuși copiii. Atenția părinților trebuie să fie înțeleaptă, mai ales când este vorba de a primi unele posibile întrebări religioase prezente în sufletul copiilor, uneori evidente, uneori ascunse. Pe lângă această grijă, părinții trebuie să comunice cu fiii și fiicele lor într-o tonalitate de iubire și bucurie. Este vorba de bucuria Mântuitorului Hristos, Care nu reduce la tăcere sau nu ascunde realitățile durerii, suferinței, oboselii, dificultății, neînțelegerii și chiar a morții, ci dimpotrivă, oferă criterii durabile pentru a interpreta totul în perspectiva nădejdii creștine. Tocmai în această privire ortodoxă se arată capacitatea de a vedea cu ochii credinței orice situație care apare în viața familiei. În acest context, este important să îi ajutăm pe toți membrii familiei să înțeleagă că, credința și iubirea nu sunt o povară, ci un izvor de bucurie profundă, că înseamnă a cunoaște lucrarea lui Dumnezeu, Care S-a făcut om pentru noi. Deci, a recunoaște prezența harului divin în familie nu este un zgomot, ci o orientare prețioasă pentru a trăi bine propria existență. În sfârșit, familia trebuie să aibă o capacitate de ascultare și de dialog, adică să fie un mediu de iubire în care se învață necesitatea de a sta împreună și de a rezolva neînțelegerile în dialog reciproc. Desigur, această relație trebuie să fie formată din ascultare și din cuvânt, din înțelegere și iubire, pentru a fi unul pentru altul, ca semn al iubirii milostive a lui Dumnezeu.

Cât privește iubirea soților, bărbat și femeie, în familie și în actul conjugal trebuie considerată a fi o acțiune personală, o cooperare simultană și imediată a soților, care, prin însăși natura celor care acționează și proprietatea actului, este expresia dăruirii reciproce, care, conform cuvintelor Sfintei Scripturi, efectuează unirea „*într-un singur trup*”. De aici rezultă că dorința soților de a avea un copil este naturală: exprimă vocația la paternitate și la maternitate înscrisă în iubirea conjugală. Această dorință poate fi și mai mare dacă soții suferă de o sterilitate care apare ca incurabilă. Cu toate acestea, căsătoria nu le conferă soților dreptul de a avea un copil, ci numai dreptul de a avea acele acte naturale care prin sine sunt orânduite spre procreație. Un drept adevărat și propriu de a avea un copil ar fi contrar demnității și naturii sale. Copilul nu este ceva datorat și nu poate fi considerat ca obiect de proprietate: este, mai ales, un dar, „*cel mai mare*” și gratuit dar al căsătoriei, și este o mărturie vie a dăruirii reciproce a părinților săi. Din această cauză, copilul are dreptul de a fi rodul actului specific al iubirii conjugale a părinților săi și de a fi respectat ca persoană încă din

momentul conceperii sale. Originea ființei umane rezultă astfel dintr-o procreație legată de unirea nu numai biologică, ci și spirituală a părinților uniți în legătura căsătoriei. O fecundare obținută în afara trupului soților rămâne în ea însăși lipsită de sensurile și valorile ce se exprimă în limbajul trupului și în unirea persoanelor umane.[17] Numai respectarea legăturii care există între semnificațiile actului conjugal și respectarea unității ființei umane fac să existe o procreație conformă demnității persoanei. În originea sa unică și irepetabilă, copilul trebuie să fie respectat și recunoscut ca egal în demnitate personală cu cei care îi dau viață. Persoana umană trebuie să fie primită în gestul de unire și de iubire a părinților săi; de aceea, nașterea unui copil trebuie să fie rodul iubirii și dăruirii reciproce care se realizează în actul conjugal, în care soții colaborează ca slujitori ai iubirii, și nu ca stăpâni, la opera iubirii Creatorului. Originea unei persoane umane este, în realitate, rezultatul unei dăruiri. Copilul zămislit trebuie să fie rodul iubirii părinților săi. Nu poate fi voit, nici conceput ca produsul unei intervenții de tehnici medicale și biologice: aceasta ar echivala cu reducerea lui la a deveni obiect al unei tehnologii științifice. Nimeni nu poate să supună venirea pe lume a unui copil condițiilor de eficiență tehnică evaluabile conform parametrilor de control și de dominare. Relevanța morală a legăturii existente între semnificațiile actului conjugal și bunurile căsătoriei, unitatea ființei umane și demnitatea originii sale, cer ca procreația unei persoane umane să fie rodul actului conjugal specific iubirii dintre soți. Astfel, legătura care există între procreație și actul conjugal se arată de mare importanță pe plan antropologic și moral și clarifică pozițiile magisteriului în ceea ce privește fecundarea artificială omoloagă.

Experiența iubirii în familie trece dincolo de dorințele individuale și egoiste

Oamenii sunt mereu preocupați de viața și de sfârșitul lor. Ei cugetă mult asupra demnității lor, asupra drepturilor și îndatoririlor bărbaților și a femeilor în diferite sectoare ale vieții cotidiene.[18] În contextul problematicii feminine, de exemplu, motivarea cea mai profundă trebuie căutată în

[17] Fecundarea „in vitro" cu materialul genetic al soților (bărbat și femeie) cununați în Biserică are un defect moral major și anume, generarea unor embrioni umani supranumerari care, în potență, sunt ființe umane și care sunt folosite într-o direcție terapeutică.

[18] În lucrarea noastră *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii* am abordat problema femeii și rolul ei în viața Bisericii. În acest studiu am subliniat tendințele de subordonare a femeii, cu scopul de a suscita o atitudine de contestare. Din păcate, pentru a fi ea însăși, femeia e constituită ca o variantă a bărbatului. La abuzurile de putere, ea răspunde printr-o strategie de căutare a puterii. Acest proces duce la o rivalitate între bărbat și femeie, în care identitatea și rolul unuia sunt asumate în dezavantajul celuilalt, cu consecința de a introduce în antropologie o confuzie dăunătoare, ale cărei aspecte secundare cele mai imediate și nefaste se regăsesc în structura familiei.

încercarea persoanei umane de a se elibera de propriile condiționări biologice și de a se raporta corect la taina iubirii. Unii consideră că eliberarea femeii comportă o critică adusă Sfintei Scripturi care ar transmite o concepție patriarhală despre Dumnezeu, alimentată de o cultură în mod esențial masculină. Cum am văzut Biserica, luminată de Duhul Sfânt, vorbește corect despre o lucrare a iubirii dintre bărbat și femeie ca o recunoaștere a iubirii lui Dumnezeu față de neamul omenesc.

Preasfânta Treime a creat pe om, bărbat și femeie, din iubire după chipul Logosului Care avea să vină. Acest adevăr constituie fundamentul neschimbat al întregii antropologii creștine.[19] Dumnezeu a zis: „*Să facem om după chipul și după asemănarea noastră… Și Dumnezeu a creat pe om după chipul Său; l-a creat după chipul lui Dumnezeu; i-a creat bărbat și femeie*”.[20] Ca „*imagine a lui Dumnezeu*”, omul, odată creat de Dumnezeu și plasat în Grădina Raiului, la început experimentează fără consoarta sa o singurătate pe care prezența animalelor nu reușește să o umple. Are nevoie de un „*ajutor*” vital ca viața lui să nu se prăbușească într-o singurătate mortală.[21] Adam dorește să aibă parte de iubirea unei alte ființe care să fie la nivelul său. Numai femeia, creată din aceeași „*carne*” și învăluită în aceeași taină, dă vieții bărbatului ei un viitor marcat de iubire. Aceasta se verifică la nivel ontologic în sensul în care crearea femeii de către Dumnezeu caracterizează umanitatea ca realitate relațională în iubire și comuniune. Cum ne spune Sfânta Scriptură, întâlnirea se remarcă foarte bine în cuvântul lui Adam plin de uimire la vederea celei care-i va fi receptacolul iubirii sale: „*Iată os din oasele mele și carne din carnea mea!*”.[22] Din această descriere rezultă că femeia nu putea fi decât un alt „*eu*” în umanitatea comună a celor doi. Această experiență subliniază efectiv faptul că încă de la început Adam și Eva apar ca „*unitate a celor doi în iubire*” și acest lucru înseamnă depășirea singurătății, în care bărbatul nu afla „*un ajutor care să i se potrivească*”.[23] Este vorba, desigur, de iubirea vieții sale ieșită din mâinile lui Dumnezeu Iubire. Fiind alcătuiți de Dumnezeu Iubire, Adam și Eva devin „*un singur trup*” cu chemarea de a ajunge un singur duh în iubire. Faptul că ei erau „*amândoi goi și nu le era rușine*”[24] include încă „*de la*

[19] SF. IRINEU, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; SF. GRIGORIE DE NYSSA, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: PG 44, 805-808; FER. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38, 17.

[20] Geneză 1, 26-27.

[21] Termenul ebraic *ezer* se referă la ajutorul pe care numai o persoană poate să-l ofere altei persoane. Termenul nu comportă nicio conotație de inferioritate sau de instrumentalizare, dacă ne gândim la faptul că și Dumnezeu este uneori numit *ezer* în relația cu omul (Exod 18, 4; Psalmul 9-10, 4).

[22] Facere 2, 23.

[23] Facere 2, 20.

[24] Facere 2, 25.

început” capacitatea de a exprima iubirea: adică tocmai acea iubire în care omul-persoană transpune în viață sensul însuși al ființei și al existenței sale. Așa se face că trupul este expresie a sufletului și este chemat, în taina însăși a creației, să existe în comuniunea de persoane, „*după chipul lui Dumnezeu*”. Sfântul Apostol Pavel va prelua această idee din Geneză și va afirma că femeia, în esența sa cea mai profundă și originară, există „*pentru bărbat*”.[25] Această precizare subliniază un lucru fundamental al asemănării oamenilor cu Preasfânta Treime, ale cărei Persoane, odată cu venirea Fiului lui Dumnezeu, arată că sunt unele față de altele în comuniune de iubire desăvârșită. Deci, bărbatul și femeia în unitatea iubirii sunt aduși la viață nu doar să existe „*unul alături de celălalt*” sau „*împreună*”, ci sunt chemați să existe în mod reciproc în iubire „*unul pentru celălalt*”.[26] De aici, întreaga istorie a omului pe pământ s-a realizat în cadrul acestei chemări la comuniune în dragoste și unire. A exista unul pentru celălalt, în comuniune de iubire interpersonală, dezvoltă ceea ce este masculin și ceea ce este feminin în istoria lumii. De fapt, în aceasta se află centrul planului lui Dumnezeu și al adevărului profund despre bărbat și femeie, așa cum i-a vrut Dumnezeu și cum i-a creat.[27]

Păcatul a alterat, din nefericire, modul în care bărbatul și femeia au primit să trăiască iubirea lui Dumnezeu și relația lor cu Creatorul. Imediat după ce le-a dăruit Edenul, Dumnezeu le-a dat lui Adam și Evei o poruncă pozitivă,[28] urmată de o alta negativă,[29] în care este afirmată în mod implicit diferența esențială existentă între Dumnezeu și oameni. La intervenția ispititoare a șarpelui, această diferență, fiind contestată de bărbat și de femeie, a dus după sine la încălcarea modului în care trăiau diferența lor de gen. Tocmai atunci când Adam și Eva Îl consideră pe Dumnezeu drept dușman al lor, relația însăși dintre bărbat și femeie este pervertită.[30] Apoi relația fiind deteriorată, chipul lui Dumnezeu este imediat întunecat, omul ajungând să-și pervertească iubirea și simțirea sufletească până la ură. În cuvintele pe care Dumnezeu i le adresează femeii după păcat este exprimat tipul de relații ce se vor instaura între ea și bărbatul ei: „*atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni*”.[31] În această relație, iubirea va fi denaturată

[25] I Corinteni 11, 9.
[26] Textul din Facere 2, 18-25 indică faptul că, într-un anumit sens, căsătoria este dimensiunea primară și fundamentală a acestei chemări.
[27] Subliniem faptul că, oricât ar fi de bulversate și întunecate de păcat, aceste dispoziții originare ale Creatorului nu vor putea fi niciodată anulate.
[28] Facere 2, 16.
[29] Facere 2, 17.
[30] Relatarea din cartea Facerii stabilește astfel o relație de cauză și efect între cele două diferențe.
[31] Geneză 3, 16.

din pură căutare de sine, o relație care ignoră și ucide iubirea, înlocuind-o cu jugul dominării unuia asupra celuilalt. Tragica situație exclude egalitatea, respectul și iubirea dăruite omului conform planului originar al lui Dumnezeu.

Omul a fost făcut, deci, ca persoană, în egală măsură bărbat și femeie, ambii, fiind creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu personal. Demnitatea egală a persoanelor se realizează, deci, prin complementaritate fizică, psihologică și ontologică, dând loc unei uniri relaționale de iubire, pe care numai păcatul a făcut-o să devină în mod potențial conflictuală. Pe lângă aceasta, trebuie relevată importanța și sensul diferenței genurilor ca realitate înscrisă în mod profund în bărbat și în femeie. Această deosebire nu poate fi redusă la simplul și nesemnificativul dat biologic, ci este o componentă fundamentală a personalității, un mod propriu de a fi, de a se manifesta, de a comunica cu ceilalți, de a simți, de a exprima și de a trăi iubirea umană. Rezultă de aici că iubirea, ca reflecție și imagine a lui Dumnezeu Iubire, se exprimă în mod specific în caracterul nupțial al trupului, în care se înscriu masculinitatea și feminitatea persoanei. Este vorba de dimensiunea antropologică a relației dintre un bărbat și o femeie, inseparabilă de cea teologică. Creatura umană, în unitatea sa de suflet și trup, este calificată încă de la început de relația cu celălalt eu. Această relație se prezintă mereu bună și alterată în același timp. Este bună, deoarece este declarată de Dumnezeu încă din primul moment al creației. Dar este și alterată de lipsa de iubire dintre Dumnezeu și omenirea lovită de păcat. Această alterare nu corespunde, însă, nici planului inițial al lui Dumnezeu, în ce privește bărbatul și femeia, și nici adevărului relației dintre bărbat și femeie. De aici rezultă că această relație bună, dar rănită, are nevoie de vindecare. Pentru a înfrânge groaza păcatului trebuie căutată o cale de ieșire care să permită eliminarea lui din inima omului păcătos. O șansă clară în acest sens ne este oferită de făgăduința divină a unui Mântuitor, în care sunt implicați „*femeia*” și „*sămânța*” ei.[32] Făgăduința venirii Celui Care avea să vindece această boală a cunoscut, înainte de a se realiza, o îndelungată pregătire în istorie, „*în multe rânduri şi în multe chipuri*”.[33] Dumnezeu începe astfel să-și dezvăluie iubirea Sa, pentru ca prin poporul ales omenirea să învețe calea asemănării divine, adică a sfințeniei, și deci a schimbării inimii. Printre multele modalități prin care Dumnezeu Se revelează poporului Său se numără și referința frecventă la tema alianței bărbatului și a femeii.[34] Însuși Dumnezeu este descris în relația bărbat și

[32] Geneză 3, 15.

[33] Evrei 1, 1.

[34] Acest lucru este paradoxal, dacă se ia în considerație drama evocată în cartea Genezei și replica foarte concretă a acesteia din vremea profeților, precum și amestecul dintre sacru și sexualitate prezent în religiile din jurul Israelului. Și totuși, acest simbolism apare drept

femeie ca un „*Dumnezeu gelos*”,[35] iar Israel este denunțat ca mireasă „*adulteră*” sau „*prostituată*”,[36] motivul final fiind vederea noului Ierusalim ca mireasă desăvârșită în iubire: „*Cum se unește un tânăr cu o fecioară, așa se vor uni fiii tăi cu tine; și cum se bucură mirele de mireasa lui, așa se va bucura Dumnezeu de tine*”.[37] Deci, cea care s-a îndepărtat pentru a căuta viața și fericirea în dumnezeii falși, aceea se va întoarce și-i va cânta Aceluia Care va vorbi inimii sale, „*ca în zilele tinereții ei*”,[38] și pe care îl va auzi spunând: „*Creatorul tău este iubitul tău*”.[39] Misterul lucrării pe care Dumnezeu îl înfăptuiește prin identitatea masculină a „*Slujitorului suferind*” evocă iarăși chipul feminin al Sionului împodobită cu o transcendență și o sfințenie care prefigurează darul mântuirii destinat Israelului.[40] Deci, cuvintele unei iubiri atât de umane din Cântarea Cântărilor descriu frumusețea și fericirea iubirii divine a lui Dumnezeu față de poporul Său. Sfinții Părinți au recunoscut în această relație de iubire dintre om și Dumnezeu, legătura dintre ceea ce este cel mai uman cu ceea ce este cel mai divin, taina Înomenirii Fiului lui Dumnezeu.[41]

În Noul Testament se împlinesc toate prefigurările de iubire desăvârșită dintre Dumnezeu și om în Mântuitorul Iisus Hristos. Pe de o parte, Preasfânta Fecioară Maria, ca fiică aleasă a Sionului, în feminitatea ei, recapitulează și transfigurează condiția de Mireasă iubitoare și total dăruită lui Dumnezeu în așteptarea zilei mântuirii sale. Pe de altă parte, masculinitatea Fiului ei permite să se recunoască cum El asumă în Persoana

---

indispensabil pentru a înțelege modul în care Dumnezeu iubește poporul Său: Dumnezeu Se face cunoscut ca Mire Care iubește Israelul, mireasa Sa.

[35] Exod 20, 5.

[36] Osea 2, 4-15; Iezechiel 16, 15-34.

[37] Isaia 62, 5.

[38] Oseea 2, 17.

[39] Isaia 54, 5.

[40] A se vedea și lucrarea noastră: *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2010.

[41] Subliniem faptul că de-a lungul întregului Vechi Testament se configurează o istorie a mântuirii care pune în mod simultan în joc participarea masculinului și a femininului. Termenii de mire și mireasă sau chiar de alianță, prin care este caracterizată dinamica mântuirii, deși au o evidentă dimensiune metaforică, sunt mai mult decât simple metafore. Acest vocabular nupțial privește însăși natura relației pe care Dumnezeu o stabilește cu poporul Său, chiar dacă această relație este mai amplă decât ceea ce se poate trăi în experiența nupțială umană. La fel, aceleași condiții concrete ale mântuirii sunt în joc în modul în care profeții precum cele ale profetului Isaia asociază roluri masculine și feminine în vestirea și prefigurarea operei mântuirii pe care Dumnezeu este pe cale să o săvârșească. Această mântuire îl îndrumă pe om atât spre figura masculină a Slujitorului suferind, cât și spre figura feminină a Sionului. Profețiile lui Isaia, de fapt, alternează această figură cu cea a Slujitorului lui Dumnezeu, înainte de a culmina, în finalul cărții, cu viziunea misterioasă a Ierusalimului care naște un popor într-o singură zi (Isaia 66, 7-14), profeție a marii noutăți pe care Dumnezeu este pe cale să o împlinească (Isaia 48, 6-8).

Sa tot ceea ce simbolismul vetero-testamentar aplicase la iubirea lui Dumnezeu față de poporul Său, raport descris ca iubire a unui mire față de mireasa sa. Chipul Domnului Hristos și al Preacuratei Sale Maici asigură, în atare caz, continuitate Vechiului Testament prin Cel Nou și merge mai departe în istorie, deoarece prin Mântuitorul se asigură „*orice noutate*”.[42] Acest aspect este pus în evidență în mod deosebit de Evanghelia după Sfântul Ioan. În scena nunții din Cana, de exemplu, Mântuitorul este solicitat de către mama lui, numită „*femeie*”, să ofere ca semn vinul nou al viitoarei nunți cu omenirea.[43] Firește, comuniunea în iubire desăvârșită cu noi se realizează pe cruce, unde, tot în prezența Mamei Sale, indicată drept „*femeie*”, va țâșni din coasta Sa străpunsă sângele Noului Legământ de iubire dintre El și Trupul Său tainic.[44] Sfântul Apostol Pavel, pornind de la această realitate a Crucii, va dezvolta întregul sens nupțial al mântuirii, concepând viața creștină ca o taină nupțială, ca o taină a Învierii. El va scrie Bisericii din Corint cum că a „*logodit-o ca pe o fecioară neprihănită cu un singur mire, Mântuitorul Hristos*”.[45] Mai apoi, în Epistola către Efeseni, tot el va relua descrierea relației nupțiale dintre Domnul Hristos și Biserica Sa, ca să concluzioneze în final că în Noul Legământ mireasa iubită este Biserica, persoana iubită ce se oferă iubirii Mirelui său. Deci, Mântuitorul Hristos „*a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea… ca să și-o prezinte Sieși ca o Biserică mărită, fără să aibă vreo pată sau zbârcitură sau ceva asemănător, ci să fie sfântă și fără de prihană*”.[46] Sfântul Apostol Pavel, meditând asupra unirii bărbatului și a femeii, așa cum este descrisă în momentul creației lumii, exclamă contemplativ: „*Taina aceasta este mare: eu o spun cu privire la Hristos și la Biserică*”.[47] Ca atare, iubirea bărbatului și a femeii trăită prin harul și puterea vieții baptismale, cum ne prezintă Sfântul Apostol, devine taina iubirii Domnului Hristos și a Bisericii care conduce spre Împărăția lui Dumnezeu Tatăl, în Duhul Sfânt. Evident, cuprinși în această iubire, bărbatul și femeia devin semne vii ale iubirii Mântuitorului și a Trupului Său tainic. Ei sunt reînnoiți în inima lor și pot evita raporturile marcate de concupiscență și tendința spre aservire păcătoasă, pe care îndepărtarea de Dumnezeu prin păcat a introdus-o în prima pereche, Adam și Eva. Pentru cei răscumpărați prin Sângele Domnului, bunătatea iubirii, a cărei nostalgie o păstra dorința umană rănită, se revelează cu accente și posibilități noi. Subliniem faptul că Domnul Iisus

[42] SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846.
[43] Ioan 2, 1-12.
[44] Ioan 19, 25- 27, 34.
[45] II Corinteni 11, 2.
[46] Efeseni 5, 25-27.
[47] Efeseni 5, 32.

Hristos, în fața întrebării despre divorț,[48] a reamintit iudeilor exigențele concrete ale legământului dintre bărbat și femeie voite de Dumnezeu înainte de căderea oamenilor în păcat. Cuvintele Mântuitorului sunt, de fapt, proclamarea unei „*veşti bune*", aceea a iubirii adevărate, mai puternice decât păcatul și moartea. Prin urmare, în puterea Învierii Domnului și în lucrarea harului Duhului Sfânt se reînnoiesc iubirea bărbatului și a femeii, ca ei să devină capabili să se elibereze de păcat și să cunoască bucuria dăruirii reciproce în iubire. Această comuniune în iubire arată în chip deosebit că în Mântuitorul Hristos: „*Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus*", cum precizează Sfântul Apostol Pavel.[49] Mai trebuie știut că, prin aceste cuvinte, fericitul Pavel nu exclude aici distincția bărbat-femeie, ci vrea să spună că în Mântuitorul Hristos rivalitatea, dușmănia și violența care desfigurau relația bărbatului și a femeii, pot fi și sunt depășite prin har și iubire. În acest sens, este reafirmată, mai mult ca oricând, distincția bărbatului și a femeii, care, de altfel, însoțește până la capăt revelația biblică. În ceasul final al acestui veac, în timp ce se profilează în Apocalipsa Sfântului Ioan „*un cer nou*" și „*un pământ nou*",[50] este prezentat în viziune tainică un Ierusalim feminin „*ca o mireasă împodobită pentru mirele ei*".[51] Revelația însăși se încheie cu cuvântul miresei și al Duhului Care imploră venirea mirelui: „*Vino, Doamne Iisuse*".[52] Aceste sublinieri ne arată că bărbatul și femeia sunt revelate ca aparținând din punct de vedere ontologic creației, și deci sunt destinate să dureze în veșnicie, evident într-o formă transfigurată. Aceasta nu înseamnă că în Împărăția cerurilor oamenii se vor însura sau se vor mărita, deoarece ei vor fi ca îngerii din ceruri, cum spune Mântuitorul Iisus Hristos.

Prin urmare, iubirea „*nu încetează niciodată*",[53] deși devine trecătoare expresia temporară și pământească a relației dintre un bărbat și o femeie în Taina Căsătoriei, îndreptată spre un regim de viață marcată de generații și de moarte. A fi în Taina Nunții pentru Împărăția lui Dumnezeu este profeția felului de existență masculin și feminin din viața veșnică. Pentru cei care îl trăiesc ea anticipează realitatea unei vieți care, deși rămâne cea a unui bărbat și a unei femei, nu va mai fi supusă limitării prezente ale relației conjugale.[54] Așa că, pentru cei care trăiesc viața conjugală binecuvântată de Biserică, această stare devine amintirea și profeția

[48] Matei 19, 3-9.
[49] Galateni 3, 28.
[50] Apocalipsă 21, 1.
[51] Apocalipsă 21, 2.
[52] Apocalipsă 22, 20.
[53] I Corinteni 13, 8.
[54] Matei 22, 30.

împlinirii pe care relația lor o va afla în comuniunea deplină în iubire cu Dumnezeu în Împărăția cerurilor. Deosebiți încă din actul creației și rămânând astfel în însuși centrul veșniciei, bărbatul și femeia, cuprinși în taina Învierii Mântuitorului, nu mai trăiesc diferența lor ca pe un motiv de discordie care să fie depășită prin negare sau prin aducerea la același nivel, ci ca pe o posibilitate de comuniune, care are nevoie să fie cultivată prin iubirea reciprocă a distincției și prin nașterea de copii. Desigur, această înțelegere deschide perspective noi pentru o cunoaștere mai profundă a demnității femeii și a rolului ei în societatea umană și în Biserică ca soră și mamă.

Despre valoarea fundamentală a femeii trebuie să precizăm că importanța ei se află în capacitatea ei de iubire pentru celălalt, mai ales în calitatea ei de mamă. În ciuda faptului că un anumit discurs feminist revendică exigențele „*pentru ea însăși*", femeia păstrează intuiția profundă că ceea ce este mai bun în viața ei constă în activități orientate spre dragostea celuilalt, spre creșterea lui, spre ocrotirea lui. Această realitate este legată de alcătuirea ei fizică de a da viață copiilor ei, fapt ce structurează personalitatea ei feminină în profunzime. Acest dar divin o face pe femeie să capete curând maturitatea și sensul deplin al gravității vieții și al responsabilității pe care acestea le implică. De asemenea, femeia dezvoltă în ea respectul față de viață, opunându-se uciderii pruncilor prin avort, abstracții adesea letale pentru existența indivizilor și a societății. Tot ea este aceea care, chiar și în situațiile dificile posedă o capacitate unică de a rezista, de a face viața posibilă chiar și în situații extreme, de a păstra un sens profund al viitorului și, în fine, de a aminti cu lacrimi prețul fiecărei vieți omenești. Chiar dacă maternitatea femeii este un element fundamental al identității feminine, acest lucru nu autorizează pe nimeni să considere femeia doar sub aspectul procreării biologice, deși trebuie să spunem că acesta îl implică. În acest sens, pot exista grave exagerări care exaltă fecunditatea biologică în termeni vitali și care sunt adesea însoțiți de un periculos dispreț față de femeie.

Adăugăm la valoarea femeii vocația virginității, calitate care presupune un respect curajos față de tradiția vetero-testamentară și față de exigențele multor societăți umane, fiind în acest sens de foarte mare importanță. Chemarea la feciorie îndepărtează orice pretenție de a închide femeile într-un destin care ar fi pur și simplu biologic. Așa cum virginitatea primește din maternitatea fizică referința că nu există vocație creștină decât în dăruirea concretă de sine celuilalt, tot la fel maternitatea fizică primește din virginitatea ei referința dimensiunii sale fundamental spirituale: celălalt nu este generat doar mulțumindu-te să dai viață fizică. Acest fapt scoate în evidență adevărul că maternitatea poate afla forme de împlinire deplină chiar și acolo unde nu există naștere fizică. Distingem aici rolul de

neînlocuit al femeii în toate aspectele vieții de familie și a celei sociale, care implică relații umane și iubirea celuilalt. Acest „*geniu al femeii*” implică, înainte de toate, necesitatea ca femeia să fie prezentă în familia ei pentru ca toți din casa ei să primească iubire din iubirea ei. Este cunoscut faptul că toți cei din jurul mamei învață să iubească întrucât sunt iubiți în mod gratuit, învață respectul față de orice altă persoană întrucât sunt respectați, învață să cunoască chipul lui Dumnezeu întrucât primesc prima revelare a acestuia de la un tată și o mamă plină de atenție.[55] Valoarea femeilor trebuie, deci, primită ca un dar divin, fără de care omenirea s-ar închide în autosuficiență, în visele după putere și în drama violenței. Și femeia, la rândul ei, trebuie să se lase convertită și să recunoască valorile particulare și de mare eficiență ale iubirii față de celălalt, pe care le poartă în sine feminitatea. În ambele cazuri este vorba de convertirea omenirii la Dumnezeu, așa încât atât bărbatul, cât și femeia să-L cunoască pe Dumnezeu ca viață a lor, ca și Creator plin de tandrețe, ca Răscumpărător care „*atât de mult a iubit lumea, încât L-a dat pe Fiul Său, Unicul Născut*”.[56]

Unirea dintre un bărbat și o femeie își are desigur originea în însăși iubirea Creatorului pentru lumea creată.[57] Însuși Fiul Celui Preaînalt a intrat în istoria oamenilor prin familie, unindu-Se în felul acesta cu orice om care se naște pe lume dintr-un bărbat și o femeie. Născut din Preasfânta Fecioară Maria, S-a făcut cu adevărat unul dintre noi, asemănător nouă întru toate,

[55] Subliniem faptul că ori de câte ori lipsesc aceste experiențe de bază, întreaga societate suferă violență și devine, la rândul ei, generatoare de multiple violențe. Acest lucru implică de la sine necesitatea ca femeile să fie prezente în lume și în organizarea acesteia, având acces la locuri de responsabilitate care să le ofere posibilitatea de a promova soluții la problemele societății. Cu toate acestea, nu se poate totuși uita faptul că împletirea celor două activități – familia și serviciul – capătă, în cazul femeii, caracteristici diverse de cele ale bărbatului. De aceea, se pune problema armonizării legislației și a organizării muncii cu exigențele misiunii femeii în sânul familiei. Problema nu este doar de ordin juridic, economic și organizatoric; înainte de toate este o problemă de mentalitate, de cultură și de respect. Datorită acestei implicări este necesară o justă evaluare a muncii depuse de femeie în familie. Astfel, femeile care doresc aceasta în mod liber vor putea să dedice întreg timpul lor muncii casnice, fără a fi stigmatizate din punct de vedere social și penalizate economic, în timp ce acelea care doresc să desfășoare și alte munci o vor putea face cu adecvare, fără a fi puse în fața alternativei de a-și mortifica viața de familie sau de a suferi o situație obișnuită de stress, care nu favorizează nici echilibrul personal, nici armonia familială. În această perspectivă, ceea ce este numit „feminitate” este mai mult decât un simplu atribut al sexului feminin. Termenul desemnează de fapt capacitatea fundamental umană de a trăi pentru celălalt și datorită celuilalt. De aceea, promovarea femeii în sânul societății trebuie să fie înțeleasă și voită ca o umanizare realizată prin acele valori redescoperite datorită femeilor. Fiecare perspectivă care intenționează să se propună ca o luptă a sexelor este doar o iluzie și un pericol: ar duce la situații de segregare și de competiție între bărbați și femei și ar promova un solipsism care se alimentează dintr-o falsă concepție despre libertate.

[56] Ioan 3, 16.

[57] Facere 1, 1.

afară de păcat. Mântuitorul, dezvăluindu-l pe deplin omului pe om, a ales să se nască și să trăiască „*supus*”,[58] ca „*Fiu al omului*”, Mamei Sale și Dreptului Iosif. Această „*ascultare*” filială face ca taina Înomenirii Sale să aibă o legătură strânsă cu familia Sa din Nazaret și cu orice familie în parte. În felul acesta, cum spune Sfântul Apostol Pavel, lumea ființelor vii este cuprinsă în paternitatea lui Dumnezeu ca în izvorul său.[59] Această rațiune de a fi se găsește în principiul „*chipului*” și al „*asemănării*” omului cu Dumnezeu. Cartea Facerii ne spune că Dumnezeu a creat lumea prin puterea cuvântului Său: „*Să fie!*”. Apoi a completat, în cazul creării omului, cu cuvintele: „*Să facem om după chipul și asemănarea noastră*”.[60] Din cuvintele Scripturii vedem cum Preasfânta Treime, înainte de a crea pe om, s-a consultat în Sine Însuși pentru a-i căuta omului modelul între Persoanele Sale, între „*Noi*”. Din acest mister al consfătuirii trinitare se naște, prin actul creației, persoana umană: „*L-a creat Dumnezeu pe om după chipul Său. După chipul lui Dumnezeu l-a creat. Bărbat și femeie i-a creat*”.[61] De subliniat este că niciuna din ființele vii, în afara omului, n-a fost creată „*după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*”. Deși biologic asemănătoare cu celelalte creaturi, paternitatea și maternitatea umană au în ele însele, într-un mod esențial și exclusiv, „*asemănarea cu Dumnezeu*”, pe care este întemeiată familia înțeleasă ca și comunitate de persoane unite în iubire. Deci, dumnezeiescul „*Noi*” constituie modelul veșnic al omenescului „*noi*” și înainte de toate al acelui „*noi*” care e format dintr-un bărbat și o femeie, creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.[62]

Având în vedere aceste referințe revelate de Dumnezeu în Sfânta Scriptură, înțelegem că familia a fost considerată totdeauna ca expresia primară și fundamentală a naturii sociale a omului. Ea este o comunitate de persoane, pentru care adevăratul mod de a exista și de a trăi împreună este comuniunea în iubire. Faptul că numai persoanele sunt capabile să existe în

[58] Luca 2, 51.
[59] Facere 3, 14-16.
[60] Facere 1, 26.
[61] Facere 1, 27.
[62] Cuvintele Facerii conțin adevărul despre om căruia îi corespunde însăși experiența omenirii. Omul, încă de la început, e creat masculin și feminin, viața colectivității umane purtând semnul acestei dualități originare. Din ea decurge caracterul „masculin” sau „feminin” al indivizilor și tot din ea fiecare comunitate își primește caracteristica și bogăția complementarității persoanelor. La aceasta pare să facă referință afirmația din cartea Genezei: „Bărbat și femeie i-a creat” (Facere 1, 27). Tot aici se află prima afirmație a egalei demnități a bărbatului și a femeii: amândoi sunt în același fel persoane. Constituirea lor, cu demnitatea specifică ce decurge din ea, stabilește de la început caracteristicile binelui comun al omenirii în orice dimensiune și în orice mediu de viață. Amândoi, bărbatul și femeia, își aduc la acest bine comun contribuția proprie, datorită căreia se află, la însăși rădăcina conviețuirii umane, caracterul de comuniune și de complementaritate.

comuniune de iubire adevereşte că familia se naşte din unirea conjugală în care bărbatul şi femeia se dăruiesc şi se primesc unul pe altul. Referindu-se la constituirea familiei prin căsătorie, Moise în cartea Facerii sublinia că „*va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un singur trup*”.[63] Apoi, Mântuitorul Hristos Însuşi, în disputa cu fariseii, reia aceste cuvinte şi adaugă: „*Astfel încât nu vor mai fi doi, ci un singur trup. Aşadar ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă*”.[64] Rezultă de aici că substanţa normativă „*de la început*” este confirmată „*acum*” de Noul Legământ, unde căsătoria ca taină este prezentată ca fundament al binelui comun al familiei.[65] O astfel de familie nu poate fi decât un legământ al persoanelor în iubire cu Dumnezeu şi cu ele însele.[66] Această taină pune deci în lumină faptul că iubirea nu poate fi aprofundată şi ocrotită decât prin iubire, iubire care a fost „*revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă*”,[67] cum precizează Sfântul Apostol Pavel.

Bărbatul şi femeia se unesc în taina iubirii conjugale într-un mod atât de strâns, încât devin, după cuvintele Sfintei Scripturi „*un singur trup*”.[68] Cei doi, prin constituţia lor fizică, deşi diferiţi trupeşte, participă în mod egal la capacitatea de a trăi în adevăr şi în iubire. Această capacitate, ce caracterizează fiinţa umană ca persoană, are o dimensiune spirituală şi trupească. Când, în virtutea legământului conjugal binecuvântat de Biserică, se unesc astfel încât devin „*un singur trup*”, unirea lor trebuie să se

[63] Facere 2, 24.
[64] Matei 19, 6.
[65] Este de menţionat că cele două concepte ale căsătoriei: conceptul de „comuniune” şi cel de „comunitate” se completează reciproc. „Comuniunea” priveşte relaţia personală între „eu” şi „tu”. „Comunitatea” depăşeşte această schemă în direcţia unei „societăţi”, a unui „noi”. Familia, comunitate de persoane în iubire, este deci prima „societate” umană. Ea se naşte în clipa în care se realizează legământul căsătoriei, care îi deschide pe soţi spre o împărtăşire durabilă de iubire şi de viaţă şi se completează din plin şi într-un mod specific prin venirea pe lume a copiilor: „comuniunea” bărbatului şi a femeii face să existe „comunitatea” familială. „Comunitatea” familială este intim impregnată de ceea ce constituie esenţa proprie a „comuniunii”. Deci, nu există, pe plan uman, o altă „comuniune” comparabilă cu aceea care se stabileşte între o mamă şi un tată şi copiii lor, pe care mama i-a purtat mai întâi în sânul ei, apoi i-a adus pe lume.
[66] Experienţa ne arată că această împlinire conjugală este şi o datorie şi o provocare. Datoria îi obligă pe soţi şi pune în acţiune legământul lor originar. Copiii cărora le-au dat naştere ar trebui să consolideze acest legământ, îmbogăţind şi aprofundând comuniunea conjugală dintre tatăl şi mama lor. Dacă acest lucru nu se întâmplă, trebuie să ne întrebăm dacă egoismul, care se ascunde chiar şi în dragostea dintre bărbat şi femeie datorită înclinaţiei omeneşti spre rău, nu este mai tare decât această iubire. Bărbatul şi femeia trebuie să-şi dea bine seama de acest lucru. De la început ei trebuie să-şi întoarcă inimile şi gândurile spre Dumnezeu, „de la care îşi trage numele orice paternitate”, astfel încât paternitatea şi maternitatea lor să ia din acest Izvor puterea de a se reînnoi continuu în dragoste.
[67] Romani 5, 5.
[68] Facere 2, 24.

realizeze în adevăr și în iubire, punând astfel în lumină maturitatea proprie a persoanelor create după chipul lui Dumnezeu. Tot ceea ce decurge de aici își primește puterea interioară din harul legământului dintre soți, din care Mântuitorul Hristos a făcut o taină,[69] cum subliniază Sfântul Apostol Pavel. Evident, caracterul de comuniune se prelungește în copiii care-i unește, fapt ce face ca unitatea lor, în loc să-i închidă în ei înșiși, să-i deschidă spre o nouă viață, spre o nouă persoană. Ca părinți care se iubesc, ei vor constata că Dumnezeu i-a învrednicit să dea viață unor ființe asemănătoare cu ei, nu numai „*carne din carnea lor și os din oasele lor*", dar și chip și asemănare cu Dumnezeu, adică persoane. În felul acesta, bărbatul și femeia cooperează cu Dumnezeu pentru a da viață unor persoane zidite după chipul lui Dumnezeu. Cei născuți din ei aduc cu ei lumii chipuri și asemănări particulare cu Dumnezeu Însuși. Tocmai acest aspect pune pe părinți în fața unei „*mari taine*",[70] copilul născut fiind chemat și el la existență ca persoană care se deschide spre veșnicie.[71] Ei bine, de aici vedem lămurit cum Dumnezeu a voit pe om pentru El Însuși, acesta fiind rezultatul voinței și iubirii Preasfintei Treimi. Dumnezeu Iubire a voit omul de la început și-l vrea în orice concepere și în orice naștere umană. El îl vrea pe om ca ființă asemănătoare cu El ca persoană. Astfel în constituția personală a fiecărui om este înscrisă voința și iubirea lui Dumnezeu, care vrea ca finalitatea lui să fie într-un sens el însuși. Deci, Dumnezeu, deși îl încredințează pe om lui însuși, totuși nu-i îngrădește accesul la viața divină, vocația lui mergând dincolo de limitele timpului până la voința Tatălui și la unirea cu El în iubire. Conținutul acestei realizări este, firește, plinătatea vieții în Dumnezeu, acea lucrare harică despre care vorbește Mântuitorul Hristos.[72]

În căsătorie, cum spuneam mai sus, bărbatul și femeia se dăruiesc și se primesc reciproc în unitatea unui „*singur trup*". Această logică a dăruirii dezinteresate pătrunde în viața lor. În virtutea acestei dăruiri în iubire, soții transmit viața copilului lor, un nou „*tu*" uman ce se înscrie pe orbita acelui „*noi*". Strămoașa noastră Eva, când a născut primul ei fiu, a spus: „*am dobândit om de la Dumnezeu*".[73] Prin procesul conceperii și al dezvoltării în sânul matern noul-născut se dăruiește părinților lui prin însuși faptul de a

[69] Efeseni 5, 32: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică".
[70] Efeseni 5, 32.
[71] Soții doresc pe copii pentru ei înșiși, văzând în aceștia încununarea iubirii lor reciproce. Ei îi doresc pentru familie, ca pe un dar de mare preț. Această dorință se înțelege într-o anumită măsură întrucât iubirea paternă și maternă trebuie să fie înscrisă în adevărul despre om chemat să fie în armonie cu voința lui Dumnezeu. Deci, genealogia persoanei este legată, înainte de toate, de veșnicia lui Dumnezeu și numai apoi de paternitatea și de maternitatea umană, care se realizează în timp. Chiar din clipa conceperii sale, omul este deja moștenitor al iubirii și veșniciei în comuniune cu Preasfânta Treime.
[72] Ioan 6, 37-40.
[73] Facere 4, 1.

veni la lumină. Existența sa este deja un dar, primul dar al Creatorului făcut creaturii.[74] Din acest motiv, omul este un bine comun al familiei și al omenirii. Dumnezeu Creatorul l-a chemat la existență pentru el însuși și pentru lumea în care trăiește, constituind un *semn pascal*. Mântuitorul Însuși le vorbește despre aceasta ucenicilor Săi, înainte de patima și moartea Sa, comparând tristețea pricinuită de plecarea Sa cu suferința unei femei care naște: „*Femeia, când e să nască, se întristează fiindcă a sosit ceasul ei; dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume*”.[75] „*Ceasul*” morții Mântuitorului Hristos este comparat aici cu „*ceasul*” femeii în durerile nașterii; nașterea unui om nou se compară cu biruința vieții asupra morții, dobândită prin Învierea Domnului.[76] Această comparație arată că după cum Învierea Domnului Hristos este manifestarea vieții și a iubirii dincolo de pragul morții, la fel și nașterea unui copil este manifestare de viață,[77] destinată și ea, prin Domnul slavei, „*plinătății Vieții*” care este în Dumnezeu Însuși.[78] Deci, adevărul evanghelic al dăruirii de sine, fără de care omul nu poate să se regăsească pe deplin, ne permite să înțelegem cât de adânc se înrădăcinează această

[74] În lumea de astăzi, nașterea unui om pare să fie uneori o simplă dată statistică, înregistrată ca atâtea altele în bilanțurile demografice. Desigur, în atare caz, nașterea unui copil înseamnă, pentru părinți, osteneli ce vor veni, noi sarcini economice, alte constrângeri practice: tot atâtea motive care pot trezi în ei ispita de a nu dori o altă naștere. În unele medii sociale și culturale, această ispită devine și mai puternică. Atunci copilul nu este un dar? Vine numai pentru a lua și nu pentru a dărui? Iată câteva întrebări îngrijorătoare, de care omul de astăzi se eliberează cu greu. Copilul vine să ocupe loc, în timp ce în lume spațiul pare a deveni tot mai restrâns. Dar e oare adevărat că el nu aduce nimic familiei și societății? Nu e el oare un element al binelui comun fără de care comunitățile umane s-ar dezagrega și ar risca moartea? Cum să negăm acest lucru? Copilul se dăruiește pe sine fraților și surorilor, părinților săi, întregii sale familii. Viața sa devine un dar pentru înșiși autorii vieții, care nu vor putea să nu simtă prezența copilului lor, participarea sa la existența lor, aportul său la binele comun al lor și al comunității familiale. Acesta este un adevăr care rămâne evident în simplitatea și profunzimea sa, în ciuda complexității și chiar a eventualei patologii a structurii psihologice a anumitor persoane. Binele comun al întregii societăți stă în om, care, înainte de toate este „slava lui Dumnezeu”, după formula binecunoscută a Sfântului Irineu.

[75] Ioan 16, 21.

[76] Ioan 13, 1.

[77] O civilizație inspirată de o mentalitate consumistă și anti-natalistă nu este și nu poate fi niciodată o viață în iubire și comuniune în iubire. Dacă familia este atât de importantă pentru Dumnezeu, este pentru că în ea se instaurează legături strânse de iubire între persoane și între generații. Este adevărat că ea rămâne totuși vulnerabilă și poate să slăbească foarte ușor din lipsa rodului dragostei care este copilul sau chiar să-i distrugă unitatea și stabilitatea. Din cauza aceasta, familia încetează de a mai da mărturie despre iubire și poate chiar să devină negarea ei, un fel de contra-mărturie. O familie destrămată distruge iubirea în diferitele domenii în care ea se exprimă, cu repercusiuni inevitabile asupra ansamblului vieții sociale.

[78] Ioan 10, 10.

dăruire dezinteresată în darul și iubirea lui Dumnezeu Creatorul și Răscumpărătorul, în harul Duhului Sfânt.[79]

Așadar, comuniunea în iubire pleacă de la revelarea lui Dumnezeu, care „*este Iubire*", cum o spune Sfântul Ioan Evanghelistul.[80] Ea este în mod intim legată de dragostea „*revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Care ne-a fost dat*"[81] și se dezvoltă datorită activării ei constante de Mântuitorul nostru Iisus Hristos în Biserică: „*Eu sunt vița cea adevărată și Tatăl Meu este lucrătorul. Orice mlădiță care nu aduce rod întru mine, El o taie; și orice mlădiță care aduce rod, El o curățește, ca mai mult rod să aducă*".[82] În lumina celor spuse de Domnul, înțelegem că iubirea stă la baza familiei, fiind integrată în mod organic în această taină. Dacă prima „*cale a Bisericii*" este familia, trebuie să adăugăm că civilizația iubirii este, și ea, „*calea Bisericii*" care ființează în lume și cheamă familiile să ia această cale a mântuirii. Familia depinde întru totul de iubirea Preasfintei Treimi, în care-și găsește rațiunea de a fi ca familie. Așa se face că nu există iubire adevărată fără conștiința că „*Dumnezeu este iubire*" și că omul este singura creatură de pe pământ chemată de Dumnezeu la iubire. Mai mult, omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu nu poate să se regăsească deplin pe sine decât prin dăruirea dezinteresată de sine în iubire. Fără această concepție despre persoană și despre comuniunea persoanelor în familie, comuniunea în iubirea frumoasă și binecuvântată nu poate exista.[83] Dar pentru ca această celulă să nu fie amenințată de dezbinare și de tristețe trebuie să fie efectiv cuprinsă în iubirea Mântuitorului Hristos, Cel Care este sursa iubirii tuturor oamenilor.

Desigur, iubirea, cum ne învață Sfântul Apostol Pavel, este exigentă. În Epistola către Corinteni, fericitul Pavel spune că iubirea este „*răbdătoare*", „*este binevoitoare*" și „*toate le îndură*".[84] Tocmai în aceasta constă și frumusețea ei, în faptul de a fi exigentă, căci astfel ea construiește

[79] A se vedea Slujba Cununiei unde episcopul sau preotul cere lui Dumnezeu ca să reverse harul divin peste cei doi miri, bărbat și femeie.
[80] I Ioan 4, 8, 16.
[81] Romani 5, 5.
[82] Ioan 15, 1-2.
[83] Familia care nu are o iubire „frumoasă", ci este redusă numai la satisfacerea plăcerilor trupești sau la o „folosire" mutuală a bărbatului și a femeii, face persoanele sclave slăbiciunilor lor. În epoca noastră, anumite „programe culturale" duc efectiv la o astfel de sclavie. Aceste programe mizează pe slăbiciunile omului, făcându-l astfel tot mai slab și fără apărare. Pe de altă parte, trebuie avut în vedere că cei aleși de popor să le reprezinte interesele trebuie să știe că atunci când politica interferează cu religia, religia devine un partid. Deci șefii religioși vor deveni mai însemnați dacă vor avea credință și o morală practică, un mesaj și nu un post. Numai astfel ei vor putea lua măsuri pentru rezolvarea oricărei probleme, inclusiv cele legate de familie și de nevoile ei.
[84] I Corinteni 13, 4, 7.

adevăratul bine al omului și-l face să strălucească asupra celorlalți. Iubirea este adevărată când creează binele persoanelor și al comunităților, când îl creează și îl dăruiește celorlalți. Cel care este exigent față de sine însuși, în numele iubirii, numai acela poate să și ceară celorlalți iubirea. Iubirea este exigentă în toate situațiile umane, mai ales pentru cine iubește pe Mântuitorul Iisus Hristos. În această iubire exigentă se găsește fundamentul familiei, un fundament care o face capabilă să „*îndure toate*". O iubire care nu e în stare să „*îndure toate*" cedează „*pizmei*", „*laudei*", „*trufiei*" și „*necuviinței*".[85] Însă adevărata iubire este diferită: „*toate le crede, toate le nădăjduiește*".[86] În această iubire este puterea lui Dumnezeu Însuși, Răscumpărătorul omului și Mântuitorul lumii.

Primejdiile care amenință iubirea sunt legate de patima egoismului și a desfrânării, nu numai la nivelul individului, dar și la cel al familiei sau, într-un cadru și mai larg, la egoismul social. Egoismul, sub toate formele sale, se opune direct și radical culturii iubirii. Acest păcat presupune o folosire a libertății în care subiectul face ce vrea, definind el însuși adevărul a ceea ce îi place sau îi este util. El nu admite ca alții să vrea sau să pretindă de la el ceva în numele unui adevăr obiectiv. El nu vrea să dăruiască altuia în funcție de adevăr, nu vrea să devină dăruire dezinteresată în iubire. Așa-zisa „*iubire liberă egoistă*" se opune în mod incontestabil iubirii; ea este cu atât mai periculoasă cu cât este de obicei propusă ca traducere a unui sentiment adevărat, pe când în realitate distruge iubirea.[87] Atâtea familii au fost distruse din pricina acestei „*iubiri libere egoiste*". A urma acestei iubiri, înseamnă, în realitate, a-l face pe om sclavul instinctelor umane. Iubirea egoistă exploatează slăbiciunile omenești, oferindu-le o anumită respectabilitate cu ajutorul seducției și cu sprijinul opiniei publice. Cei care caută această „*liniștire-prostituție*" a conștiinței, nu iau în considerație consecințele ce decurg de aici, în special privațiunea copiilor de tată sau de mamă, aceștia fiind condamnați să fie, de fapt, orfani de părinții lor aflați în viață.

Tot atât de primejdios ca păcatul egoismului este și patima desfrânării, care se comportă la fel ca egoismul, dar într-un alt mod. În Predica de pe Munte, Mântuitorul Hristos, referindu-Se la porunca a șasea din Decalog, spune: „*Ați auzit că s-a zis: Să nu săvârșești adulter. Eu însă vă spun că oricine privește o femeie dorind-o a și săvârșit adulter cu ea în*

[85] I Corinteni 13, 4-5.
[86] I Corinteni 13, 7.
[87] Se știe că la baza utilitarismului etic se află căutarea continuă a maximului de fericire, dar a unei fericiri utilitariste, înțeleasă numai ca plăcere, ca satisfacție imediată în profitul exclusiv al individului, în afara exigențelor obiective ale adevăratului bine sau în opoziție cu ele.

inima sa".[88] În raport cu poruncile divine, care tind să apere temeinicia tradițională a căsătoriei și a familiei, cuvintele Mântuitorului ating izvorul păcatului: acest izvor care se află în inima omului și afectează gândirea dominată de poftă trupească. Prin iubire trupească, omul dorește să-și aservească o altă ființă umană, care nu este a lui, ci îi aparține lui Dumnezeu. Adresându-se contemporanilor Săi cu aceste cuvinte, Mântuitorul vorbește nu numai lor, ci tuturor oamenilor din toate timpurile și din toate generațiile. El se pronunță clar și exigent asupra păcatului desfrânării subliniind atât sfințenia căsătoriei, cât și demnitatea persoanei umane, zidită după chipul lui Dumnezeu. În lumina acestui adevăr, familia se descoperă ca o relație reciprocă a soților în iubire, precum și a fiecărui fiu sau fiică ce se naște din această unire. Urmare acestei Taine, binecuvântată de Biserică, soții își făgăduiesc reciproc să fie mereu credincioși în bucurie și în durere, să se iubească și să se respecte în toate zilele vieții lor. Firește, Duhul Sfânt, Sfințitorul căsătoriei, este Cel Care întărește dragostea celor doi, bărbat și femeie, făcând din ei un singur trup în iubire.

Fără îndoială că, familia alcătuită de Dumnezeu în Rai cuprinde în iubirea ei atât pe părinți, cât și pe copii. Pentru a exprima comuniunea dintre generații, Dumnezeu îndeamnă pe oameni cu porunca: „*Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta*".[89] Această formulare nu exaltă familia, ci îi pune în lumină fizionomia și drepturile care rezultă din ea. Familia este o comunitate de iubire între soți, între părinți și copii, între diferitele generații. Porunca urmează celor trei porunci fundamentale care se referă la relația dintre om și poporul lui Israel cu Dumnezeu, situându-se tocmai în contextul acestora. Deci, „*cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta*" pentru că sunt pentru tine reprezentanții Domnului, cei care ți-au dat viața, care te-au introdus în existența umană, într-un neam, într-o națiune, într-o cultură. După Dumnezeu, ei sunt primii tăi binefăcători. Dacă numai Dumnezeu este bun, dacă El este Binele Însuși, părinții se împărtășesc în mod unic din această iubire supremă.[90] În acest sens, familia realizează înainte de toate binele

[88] Matei 5, 27-28.

[89] Exod 20, 12.

[90] Între „cinstește" și „iubește" legătura este profundă. Cinstirea, în esența sa, se leagă de virtutea dreptății, dar aceasta, la rândul ei, nu se poate exercita pe deplin fără a face apel la iubire, iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. „Cinstește" mai înseamnă și recunoaște! Adică lasă-te călăuzit de recunoașterea sinceră a persoanei, a persoanei tatălui tău și a mamei tale înainte de toate, apoi a persoanei celorlalți membri ai familiei. Cinstirea este o atitudine esențialmente dezinteresată. Am putea spune că este o dăruire dezinteresată de la persoană la persoană și, în acest sens, cinstirea se întâlnește cu iubirea. Dacă porunca a patra pretinde cinstirea tatălui și a mamei, o cere și pentru binele familiei. Și, din același motiv, impune exigențe și părinților, fiind vorba de o cinstire reciprocă. Deci, porunca „cinstește pe tatăl tău și pe mama ta" spune indirect părinților: cinstiți-vă fiii și fiicele voastre. Ei o merită pentru că există, pentru că sunt ceea ce sunt: aceasta e valabil încă din

comuniunii în iubire, bine prin excelență legat de Taina Căsătoriei și de comunitatea familială.[91] De aici rezultă că iubirea este dată omului ca o acțiune de împlinit cu ajutorul harului dumnezeiesc. Este încredințată bărbatului și femeii ca principiu primar al obligației lor, și devine pentru ei temelia angajării lor mutuale în iubire, mai întâi conjugale, apoi ca tată și mamă. În această taină, membrii familiei sunt învățați să se dăruiască și să se primească reciproc, declarându-se gata să-și primească și să-și educe copiii. Având în vedere această relație de iubire, Părinții Bisericii au vorbit despre familie ca despre o „*Biserică mică sau de acasă*". Ei gândeau că a fi împreună ca familie implică imperativ a exista unii pentru ceilalți, a crea un spațiu comunitar pentru ca toți să se iubească și să se afirme în iubire.[92]

Din păcate, această dragoste dintre părinți și copii este sfărâmată și distrusă prin pruncucidere, unde iubirea este alungată pentru a lăsa loc morții. În scurta istorisire a copilăriei Mântuitorului, citim cum, într-un mod semnificativ, Nașterea și primejduirea Celui Nou Născut sunt aproape simultane. Sfântul Luca relatează cuvintele profetice rostite de bătrânul Simeon atunci când Pruncul mântuitor este înfățișat Domnului în Templu, patruzeci de zile după Nașterea Sa. El vorbește despre „*lumină*" și de „*semn de împotrivire*". Preacuratei Fecioare Maria i se prezice că prin: „*sufletul tău va trece sabia*".[93] Sfântul Evanghelist Matei se oprește mai mult asupra vicleniei lui Irod de a-i întinde o cursă Pruncului Mântuitor. Prevenit de către Magii veniți din Orient pentru a vedea noul rege care trebuia să Se

---

primul moment al conceperii lor. Așadar, această poruncă, ce exprimă legăturile intime ale familiei, pune astfel în evidență temelia coeziunii ei interne și îndeamnă explicit la o luptă împotriva avortului.

[91] Importanța acestei porunci este valabilă și pentru concepția modernă a drepturilor omului. Dumnezeu spune „cinstește", iar de aici decurg toate drepturile familiei care se întemeiază pe a patra poruncă a Decalogului. Cu toate acestea epoca în care trăim, în ciuda multiplelor declarații de tip juridic care au fost elaborate, rămâne amenințată în mare măsură de o „alienare", ce rezultă din premisele „raționaliste", după care omul este mai om dacă este doar om. Nu e greu de constatat că această alienare a tot ceea ce alcătuiește bogata plenitudine a omului amenință epoca noastră. Într-adevăr, afirmarea persoanei se leagă în mare măsură de familie și, în consecință, de porunca a patra. În planul lui Dumnezeu, familia este prima școală a omeniei în diferitele ei aspecte. Fii om! Acesta este îndemnul transmis în familie: om ca fiu al Bisericii, ca cetățean al statului și al lumii. Cel Care a dat omenirii porunca a patra este un Dumnezeu iubitor și binevoitor față de om, care vrea ca omul să aibă viață și să o aibă din belșug.

[92] Iubirea se adresează, evident, și persoanelor atinse de handicapuri fizice sau psihice, de care societatea așa-zis „progresistă" preferă să se elibereze. Familia însăși poate deveni asemănătoare acestui tip de societate. Acest lucru se întâmplă, în fapt, atunci când se debarasează expeditiv de cei care sunt în vârstă, atinși de malformații sau loviți de boală. Se acționează astfel pentru că lipsește credința și iubirea în acest Dumnezeu pentru care „toți trăiesc" (Luca 20, 38) și în care toți sunt chemați la viață și mântuire.

[93] Luca 2, 32-35.

nască, Domnul scapă de această amenințare.[94] După plecarea Preacuratei Fecioare, a Dreptului Iosif și a Pruncului în Egipt, tiranul poruncește să fie uciși toți pruncii mai mici de doi ani din Betleem și din împrejurimi. În Egipt ei rămân până la moartea lui Irod, după care se întorc în Nazaret, orașul lor natal, unde vor începe o lungă perioadă de viață tainică, [95] ritmată de îndeplinirea fidelă și generoasă a datoriilor zilnice.[96] Din descrierea acestor evenimente constatăm că, vestirea vieții este pusă față în față cu amenințarea împotriva vieții. Această Taină conține atât realitatea divină și umană a Mântuitorului Hristos, cât și faptul că Dumnezeu S-a făcut trup,[97] pentru ca noi să devenim dumnezei, cum precizează Sfântul Atanasie cel Mare.[98] În acest context, a ucide pruncii prin avort înseamnă a fi împotriva voinței lui Dumnezeu. Dumnezeu poruncește „*Să nu ucizi*", dar legislatorii lumii acesteia luptă împotriva Lui: „*Îți este îngăduit să ucizi, ai dreptul să ucizi, ar trebui să ucizi*".[99] Împotriva acestor mesageri ai întunericului

---

[94] Matei 2, 2.

[95] Matei 2, 1-23; Luca 2, 39-52.

[96] Faptul că Mântuitorul, încă de la Nașterea Sa, a trebuit să facă față unor astfel de amenințări are o însemnătate profetică. Prunc fiind, El este deja „semn de împotriviri". Aceeași dimensiune profetică o vedem și în mucenicia pruncilor nevinovați din Betleem, uciși din porunca lui Irod și deveniți, după slujbele Bisericii noastre, părtași la Nașterea și la patima răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos. Prin uciderea lor, ei împlinesc „ceea ce lipsește suferințelor Domnului Hristos, pentru trupul Lui, adică Biserica", cum afirmă Sfântul Pavel (Coloseni 1, 24).

[97] Ioan 1, 14.

[98] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *De Incarnatione Verbi*, 54, în coll. PG, vol. 25, 191-192. Faptul că Dumnezeu S-a făcut om ca pe noi să ne îndumnezeiască este un adevăr de credință, fiind în același timp și adevărul despre ființa umană. El pune în lumină gravitatea oricărui atentat împotriva vieții copilului în sânul mamei sale. Ne aflăm aici tocmai la antipodul iubirii familiale. Căutând numai plăcerea, familia ajunge să ucidă iubirea, să-i ucidă rodul, pântecele mamei care ar trebui să fie un paradis de viață este prin avort un adevărat cimitir al întunericului. Prin urmare, pentru cultura plăcerii, „binecuvântatul rod al trupului tău" (Luca 1, 42) devine în atare caz un „rod blestemat".

[99] Din păcate, în istoria secolului nostru, acest lucru se petrece foarte adesea atunci când ajung la putere, chiar într-un mod democratic, forțe politice care promulgă legi contrare dreptului oricărui om la viață, în numele pretinselor, și totodată aberantelor motive eugenice, etnice sau de alt fel. Există un fenomen nu mai puțin grav, în special pentru că este însoțit de un larg asentiment sau de acordul opiniei publice: acela al legislațiilor care nu respectă dreptul la viață încă de la concepere. Cum am putea accepta moralmente legi care permit uciderea ființei umane care încă nu s-a născut, dar care trăiește deja în sânul matern? Dreptul la viață devine astfel apanajul exclusiv al adulților, care se folosesc de aleșii poporului ca să le reușească proiectele și să-și urmărească interesele personale. Din acest punct de vedere, ne aflăm în fața unei imense amenințări împotriva vieții și a iubirii, nu numai a indivizilor, ci a întregii civilizații. Afirmația că această civilizație a devenit, prin unele aspecte, o „civilizație a morții" se confirmă în mod îngrijorător. Oare nu este un „eveniment profetic" faptul că Nașterea Mântuitorului Hristos a fost imediat însoțită de o amenințare împotriva existenței Sale, prin hotărârea lui Irod de a-L ucide? Da, chiar viața

membrii familiei, soț și soție, trebuie să-și întărească credința că Dumnezeu este iubire și că „*atât de mult a iubit lumea, încât l-a dat pe Fiul Său Unul-Născut, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică. Căci Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său în lume nu ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El*”.[100] Tot Fiul lui Dumnezeu înomenit ne-a spus că: „*ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, Duh este… Trebuie să vă nașteți de sus*”.[101] Tocmai pentru aceasta bărbatul și femeia, uniți într-un singur duh al iubirii, sunt cei dintâi martori și slujitori ai noii Nașteri a Pruncului din Duhul Sfânt. Familia naște pe copii atât pentru patria pământească, cât și pentru lumea cerească. Dumnezeu Tatăl, dorind ca pruncii să se nască din Duhul Sfânt, vrea ca ei să fie fii Săi adoptivi în Fiul Său Unul-Născut.[102] În felul acesta, lucrarea mântuirii oferită oamenilor de Domnul slavei, prin Jertfa și Învierea Sa, dăinuie în lume și se împlinește în Biserică. Familia, fiind în Trupul tainic al Domnului, ea este cuprinsă în istoria mântuirii omenirii. Ca și Biserica ea se află în centrul marii confruntări dintre bine și rău, dintre viață și moarte, dintre iubire și tot ce se opune iubirii. Ei îi este încredințată misiunea de a lupta mai întâi pentru a elibera forțele iubirii, al căror izvor se află în Mântuitorul Hristos, Răscumpărătorul lumii.

De bună seamă că, în această analiză nu poate lipsi faptul că din iubirea familiei se naște și grija față de educația copiilor. Educația izvorâtă din iubire presupune două adevăruri esențiale: întâi că omul este chemat să trăiască în adevăr și iubire; al doilea, că orice om se realizează prin dăruirea dezinteresată de sine. Cele două elemente sunt valabile atât pentru cel care educă, cât și pentru cel care este educat. Educația constituie, deci, un proces unic în care comuniunea reciprocă a persoanelor în iubire are un sens bogat. Cel care educă este o persoană care dăruiește din iubire celui iubit în sensul duhovnicesc al cuvântului. Acest apostolat este o transmitere de viață, care nu numai că stabilește un raport profund între educator și persoana de educat, dar îi face pe amândoi să participe la adevărul și la iubirea Preasfintei Treimi. Pornind de la perioada prenatală a pruncului, mama structurează nu numai organismul copilului, dar indirect îi dezvoltă toată umanitatea lui. Chiar dacă e vorba de un proces care se orientează de la mamă către copilul ei, nu trebuie să uităm influența specifică pe care copilul

---

Celui Care este în același timp Fiul Omului și Fiul lui Dumnezeu a fost amenințată; ea a fost în pericol încă de la începuturile sale și n-a scăpat de moarte decât prin intervenția lui Dumnezeu.

[100] Ioan 3, 16-17.

[101] Ioan 3, 6-7.

[102] Ioan 1, 12.

ce se va naște o exercită asupra mamei sale.[103] Tatăl nu ia parte direct la această influență mutuală care se va manifesta la lumina zilei după nașterea pruncului. Cu toate acestea, el trebuie să se angajeze în mod responsabil în a-și dărui atenția și sprijinul în timpul sarcinii și, dacă e posibil, și în momentul nașterii. În acest context, tatăl, care iubește pe soția sa, trebuie să resimtă efectiv maternitatea soției sale ca pe un dar divin oferit lor de Dumnezeu iubire. Această experiență are, firește, o influență enormă asupra întregului proces educativ al copiilor. Multe lucruri depind de iubirea, rugăciunea și disponibilitatea lui în a-și juca rolul ce-i revine în această primă fază a dăruirii firii omenești și în a se lăsa implicat ca soț și ca tată iubitor în maternitatea soției sale. În felul acesta, iubirea conjugală se exprimă ca o adevărată iubire de părinți, ce se extinde imediat și la copii. De aici iese în evidență structura organică a familiei și apare sensul fundamental al poruncii a patra. Acel „*noi*" al părinților, al soțului și soției, se prelungește, prin educație, în „*noi*" al familiei, care se grefează pe generațiile precedente și care se deschide la o lărgire treptată spre generațiile viitoare. În această privință, părinții părinților joacă și ei un rol deosebit și, de asemenea, și copiii copiilor. După Sfântul Apostol Pavel, paternitatea divină stă la baza oricărei paternități și a oricărei maternități umane. Asupra pedagogiei divine am fost pe deplin învățați de Cuvântul veșnic al Tatălui Care, întrupându-Se, a revelat omului dimensiunea adevărată și integrală a umanității sale, filiațiunea divină. El ne-a revelat astfel, în același timp, care este adevăratul sens al educației omului. Prin Mântuitorul Hristos intră în familie dimensiunea mântuitoare a pedagogiei divine, marcată de iubirea Învierii Domnului. Datorită acestui fapt, părinții sunt educatorii copiilor lor, fiind ajutați de Biserică și stat. Acești factori vin în ajutor iubirii părinților, concurând la binele nucleului familial. Această subsidiaritate completează iubirea paternă și maternă, confirmându-i caracterul fundamental. Fără îndoială că, toate persoanele care iau parte la procesul educativ al copiilor nu pot să acționeze decât în numele părinților și cu consimțământul lor. Evident, în acest cadru, familia trebuie să aibă în vedere educația religioasă a copilului, îndatorire ce rezultă din faptul că familia este „*Biserica de acasă*". Acest proces educativ își găsește sprijinul și sensul său ultim în iubire, căci numai ea este pe deplin rodul dăruirii reciproce a soților. Bineînțeles că izvorul de putere spirituală nu se găsește decât în Cel Care ne-a iubit până la sfârșit,[104] adică Mântuitorul Hristos Cel răstignit și înviat. Datorită acestui fapt, se confirmă că familia este o comunitate de persoane, cea mai mică celulă socială, și, ca atare, este o instituție fundamentală

[103] A se vedea cartea părintelui ARSENIE BOCA, *Cărarea împărăției*, Deva, Ed. Charisma, 2010.
[104] Ioan 13, 1.

pentru viața oricărei societăți. Căsătoria, care se află la baza acestei instituții, constă într-un legământ prin care un bărbat și o femeie întemeiază cu ajutorul lui Dumnezeu o comunitate pe toată viața, orânduită prin caracterul ei natural spre binele soților ca și spre nașterea și educarea copiilor.[105] Nicio ideologie nu se poate expune riscului permisivității în probleme de fond privind esența căsătoriei și a familiei. O astfel de permisivitate morală nu poate decât să aducă prejudicii exigențelor autentice ale păcii și ale comuniunii dintre oameni. Înțelegem de aici pentru care fapt, Biserica Ortodoxă apără cu tărie identitatea familiei și de ce îndeamnă instituțiile competente, în special pe cele responsabile de viața politică, precum și organizațiile internaționale, să nu cedeze ispitei unei aparente și false modernități. Dacă familia este comuniunea dintre un bărbat și o femeie, împlinirea ei depinde, în mod semnificativ, de justa aplicare a drepturilor persoanelor care o alcătuiesc.[106]

Familia este în relație directă cu Dumnezeu-Mirele Care a venit în lume ca să ne dezvăluie taina Preasfintei Treimi și să-Și arate imensa Sa iubire față de om. Alegerea acestei imagini din Sfânta Scriptură pune indirect în lumină adevărata natură a iubirii unui bărbat și a unei femei ce se unesc în căsătorie. Domnul Hristos, participând la nunta din Cana Galileii, cu Preasfânta Sa Maică și primii Săi ucenici,[107] a învățat că adevărul despre familie este înscris în Revelația lui Dumnezeu și în istoria mântuirii. Vechiul Testament descrie în cuvinte foarte frumoase iubirea lui Dumnezeu: o iubire atentă ca cea a unei mame față de copilul ei, afectuoasă ca cea a soțului față de soția sa, dar și profund geloasă; nu este înainte de toate o iubire care pedepsește, ci care iartă; o iubire care se apleacă asupra omului, asemenea tatălui asupra fiului risipitor, ridicându-l și făcându-l părtaș de viața divină. Deci, la Cana Galileii, Mântuitorul Iisus Hristos este Însuși Legiuitorul dumnezeiesc al căsătoriei, instituită de El în Paradis. Pe această temelie se zidește familia umană, care își găsește în Mântuitorul Hristos puterea necesară în fața tuturor încercărilor vieții. Domnul, vestind acest adevăr prin prezența Sa la acest eveniment și prin săvârșirea primului Său „*semn*", prefacerea apei în vin, ne descoperă că iubirea care este de la Dumnezeu

[105] În Biserica noastră Ortodoxă, numai o astfel de unire dintre un bărbat și o femeie poate fi recunoscută și confirmată drept „căsătorie" în sânul societății. Din contră, celelalte uniri de persoane, care nu răspund condițiilor amintite mai sus, nu pot fi recunoscute, chiar dacă astăzi se răspândesc, în această privință, tendințe foarte periculoase pentru viitorul familiei și al societății înseși.

[106] Aceste drepturi privesc în mod imediat familia, ca dreptul părinților la procrearea responsabilă și la educarea copiilor; alte drepturi, dimpotrivă, privesc nucleul familial numai în mod indirect: printre acestea, o importanță deosebită o au dreptul la proprietate, în special la ceea ce numim proprietatea familială, și dreptul la muncă.

[107] Ioan 2, 1-11.

este izvor de exigențe profunde și radicale. Moise fusese mai puțin exigent, el permisese darea unui act de repudiere. Atunci când fariseii făceau referință la Moise, Mântuitorul le-a răspuns categoric: „*la început, n-a fost așa*”.[108] Apoi, tot El le reamintește iudeilor că Cel Care a creat omul l-a creat bărbat și femeie, și a poruncit: „*Va lăsa bărbatul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un singur trup*”.[109] Logica Mântuitorului este clară: „*nu vor mai fi doi, ci un singur trup. Așadar ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă*”.[110] În fața obiecției fariseilor care se sprijină pe legea mozaică, Domnul le răspunde: „*Din cauza împietririi inimii voastre v-a dat voie Moise să vă lăsați femeile, dar de la început nu a fost așa*”.[111] Începutul la care face referință Mântuitorul duce la originile creației lui Dumnezeu pe care se înrădăcinează familia și, prin intermediul său, întreaga istorie a omenirii. Această realitate naturală a căsătoriei devine, prin voința Mântuitorului Hristos, o taină a Noului Legământ, pecetluit de sângele dumnezeiesc.[112] Aceste exigențe ale căsătoriei dau de gândit Sfinților Apostoli, care se întreabă nedumeriți: „*Dacă așa e pricina omului cu femeia, nu e de folos să te căsătorești*”.[113] În continuare, Mântuitorul nu renunță la exigența stabilită de Dumnezeu de la început, continuând să afirme valoarea alegerii de a nu se căsători, în vederea Împărăției lui Dumnezeu. Desigur, această alegere permite și ea „*să dea viață*”, chiar dacă într-un mod diferit. Această alegere, cum am văzut mai sus, este punctul de plecare al vieții călugărești.[114]

Fără îndoială, căsătoria rămâne totuși vocația obișnuită a omului, aleasă de cea mai mare parte a poporului lui Dumnezeu. În familie se formează „*pietrele vii*” ale edificiului spiritual despre care vorbește Sfântul Apostol Petru.[115] Trupurile soților sunt ele însele temple ale Duhului Sfânt.[116] Și deoarece transmiterea vieții divine presupune cea a vieții umane, din căsătorie se nasc nu numai fii ai oamenilor, ci și fii adoptivi ai Tatălui ceresc, care trăiesc viața nouă primită de la Mântuitorul Hristos în Duhul Sfânt. În acest context, Căsătoria ca taină a legământului dintre soți este asemănătoare cu relația dintre Mântuitorul Hristos și Biserica Sa. Sfântul Apostol Pavel scrie: „*Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și*

[108] Matei 19, 8.
[109] Facere 2, 24.
[110] Matei 19, 6
[111] Matei 19, 8.
[112] I Corinteni 6, 20.
[113] Matei 19, 10.
[114] Matei 19, 12. Nu este deci adevărat că „nu e de folos să te căsătorești”, dar iubirea pentru Împărăția cerurilor îi poate îndemna pe unii și să nu se căsătorească, alegând viața monahală.
[115] I Petru 2, 5.
[116] I Corinteni 6, 19.

Hristos Și-a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea; ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt".[117] Tot Sfântul Apostol ne asigură că Mirele este cu noi.[118] El este cu noi toți, este cu Biserica. Biserica devine mireasă: mireasa Mântuitorului Hristos. Această mireasă este prezentă în orice botezat și este ca o persoană care se oferă privirii Mirelui său.[119] În acest context, iubirea cu care Mirele „*a iubit până la sfârșit*" Biserica este atât de mare, încât aceasta este mereu din nou sfântă în sfinții săi, chiar dacă nu încetează să fie o Biserică de păcătoși. De fapt, acestea sunt și roadele iubirii cu care Mirele a iubit Mireasa Sa până la sfârșit; iubire care se extinde în mod constant în lume, făcând pe oameni să participe tot mai mult la viața divină.

Tot la Sfântul Apostol mai vedem că, după ce a spus: „*bărbaților, iubiți pe femeile voastre*", a adăugat imediat: „*bărbații sunt datori să-și iubească soțiile ca pe trupul lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește. Căci nimeni vreodată nu și-a urât propriul trup, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica. Pentru că suntem mădulare ale trupului său*".[120] Îndemnul soților este subliniat cu aceste cuvinte: „*Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos*".[121] Aceste cuvinte pun în evidență adevărul veșnic despre căsătorie și despre familie în lumina Noului Testament. Mântuitorul a vorbit despre această unire dintre un bărbat și o femeie în Evanghelie, prin prezența Sa la Cana Galileii, prin Jertfa Sa pe Cruce și prin Tainele Bisericii Sale. Cum am văzut, vorbind despre Domnul ca Mire al Bisericii, Sfântul Apostol Pavel se referă, evident, la Cartea Facerii, unde se spune: „*Va lăsa bărbatul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un singur trup*".[122] Deci, Biserica nu poate fi înțeleasă ca Trup tainic al Domnului, ca semn al Legământului omului cu Dumnezeu în Mântuitorul Hristos, decât ca Taină legată de mântuire, fără a face referință la „*marea taină*", în raport cu creația omului, bărbat și femeie, și cu vocația amândurora la iubirea conjugală, la paternitate și la maternitate. „*Marea taină*", care este Biserica și omenirea în Domnul Hristos, nu există fără „*taina cea mare*" care se exprimă în faptul de a fi „*un singur trup*",[123] adică în realitatea căsătoriei și a familiei. În atare caz, familia însăși este „*marea taină a Preasfintei Treimi*" în Trupul tainic al Domnului. În acest organism, iubirea omenească e concepută în Mirele Hristos, ca Unul Care ne-a iubit Cel dintâi până la moarte și încă moarte pe

[117] Efeseni 5, 25-26.
[118] Matei 9, 15.
[119] Efeseni 5, 25, 27.
[120] Efeseni 5, 28-30.
[121] Efeseni 5, 21.
[122] Geneză 2, 24.
[123] Geneză 2, 24; Efeseni 5, 31-32

cruce. Se înțelege de la sine că soții numai dacă iau parte la această iubire și la această mare taină pot deveni părtași la această iubire. Tocmai pentru aceasta, desemnând căsătoria, și indirect familia, ca „*marea taină*" în referință cu Mântuitorul Hristos și cu Biserica, Sfântul Apostol Pavel poate să spună bărbaților: „*Fiecare să-și iubească femeia ca pe sine însuși*", iar femeii „*să aibă respect față de bărbat*".[124] În virtutea acestei iubiri, soții devin un dar reciproc, pentru că iubesc și pentru că se știu iubiți. În iubire, fiecare dintre cei doi soți, bărbat și femeie, este ales de Dumnezeu pentru a face din sine însuși un dar liber pentru celălalt și pentru copiii primiți de la Domnul. Sfântul Apostol Pavel continuă îndemnul față de familie, legându-l de data aceasta în mod semnificativ de porunca a patra: „*Copii, ascultați de părinții voștri în Domnul, că aceasta este cu dreptate. «Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta», iată porunca cea dintâi cu făgăduința: «ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământ». Și voi, părinților, nu întărâtați la mânie pe copiii voștri, ci creșteți-i întru învățături și mustrări inspirate de Domnul*".[125]

Cum constatăm, fericitul Pavel, în Epistola către Efeseni, face o admirabilă sinteză a marii taine a învățăturii despre Dumnezeu și despre om, pe care Mântuitorul Hristos ne-o dăruiește în Trupul Său tainic prin Taina Cununiei.[126] Această învățătură și acest har are o importanță fundamentală pentru înțelegerea familiei, în special în contextul civilizației moderne.[127] Separarea sufletului de trup, în om, are drept consecință întărirea tendinței de a trata trupul omenesc nu după categoriile asemănării sale cu Dumnezeu, ci după cele ale asemănării sale cu toate celelalte trupuri prezente în natură, trupuri pe care omul le folosește ca material pentru activitatea sa în vederea producerii de bunuri de consum.[128] În fața unei

---

[124] Efeseni 5, 33.

[125] Efeseni 6, 1-4

[126] Din nefericire, gândirea seculară, cu dezvoltarea raționalismului modern, s-a îndepărtat treptat de această învățătură. Filosoful Descartes, cel care a enunțat principiul lui „*cogito, ergo sum* – gândesc, deci exist", a imprimat și concepției moderne despre om caracterul dualist care o caracterizează. Este propriu raționalismului de a opune în om, în mod radical, sufletul trupului, și trupul sufletului. Dimpotrivă, omul este o persoană în unitatea trupului și a sufletului său. Trupul nu poate fi niciodată redus la o pură materie: este un trup „înduhovnicit", la fel cum sufletul este atât de profund unit trupului, încât poate fi calificat ca „suflet întrupat". Sursa vie pentru cunoașterea trupului și a sufletului este Însuși Cuvântul înomenit, Cel Care a descoperit pe om omului.

[127] În epoca modernă, progresul cunoașterii lumii materiale și cel al psihologiei umane a fost considerabil; dar în ceea ce privește dimensiunea sa cea mai intimă, dimensiunea metafizică, omul de astăzi rămâne în mare parte o ființă necunoscută pentru sine însuși; și, în consecință, și familia rămâne o realitate insuficient cunoscută. Aceasta se întâmplă datorită distanțării de „marea taină" despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel.

[128] Oricine poate înțelege că aplicarea unor astfel de criterii la om ascunde în realitate pericole imense. Atunci când trupul omenesc, considerat independent de suflet și de

astfel de perspective antropologice, familia umană ajunge să trăiască experiența unui *nou maniheism,* în care trupul și sufletul sunt puse radical în opoziție: trupul nu trăiește din suflet, și sufletul nu dă viață trupului, omul sfârșind să mai trăiască ca persoană făcută după chipul lui Dumnezeu. Încetând de a mai trăi ca persoană și ca subiect, el devine exclusiv un obiect în mâna timpului. Această civilizație neo-maniheistă consideră relația umană dintre un bărbat și o femeie mai mult ca un teren de manipulări și de exploatare, decât ca realitate a uimirii originare a lui Adam care, văzând pe Eva, a exclamat: „*Iată os din oasele mele și carne din carnea mea*”.[129] Această uimire o întâlnim în cuvintele mirelui din Cântarea Cântărilor: „*Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima numai cu o singură privire a ta*”.[130] Cuvintele revelate din această carte ne fac să înțelegem bogăția persoanei umane, care-și află adevărata valoare atât în familie, cât și în vocația fecioriei pentru Împărăția lui Dumnezeu. Firește, dimensiunea Tainei Căsătoriei n-o găsim în raționalismul modern, care nu acceptă misterul omului, bărbat și femeie, nici nu vrea să recunoască faptul că plinătatea adevărului despre om a fost revelată în Mântuitorul Iisus Hristos. Însă „*Marea taină*” a Căsătoriei vestită de Sfântul Apostol Pavel efesenilor este, fără îndoială, o realitate care nu poate să fie negată și contestată niciodată. Uneori lucrurile divine sunt gândite într-un deism vag, fără să se vorbească vreodată despre existența unei Ființe supreme care a făcut pe om pentru a-l mântui. Acest raționalism ignoră faptul că Dumnezeu este Răscumpărătorul, cu atât mai puțin că este „*Mirele*”*,* izvorul originar și unic al iubirii umane. Împotriva acestor tendințe, omul credincios are conștiința că Dumnezeu îl iubește și, prin Fiul Său înomenit, îl cheamă să trăiască în El și cu El. Prin această dragoste, omul are posibilitatea de a participa la „*marea taină*” a iubirii în Mântuitorul Hristos, Capul Bisericii, tocmai prin ceea ce Dumnezeu i-a dat prin binecuvântare în actul creator: „*creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul*”. Și, ca un punct final, această unire dintre un bărbat și o femeie nu este legată doar de o dimensiune temporală a vieții, ci este veșnică: „*ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă*”.[131] Așadar, experiența iubirii în familie trece dincolo de dorințele firești, ajungând până în iubirea Preasfintei Treimi în Împărăția cerurilor.

---

gândire, este folosit ca simplă materie la fel ca trupul animalelor (ceea ce se întâmplă, de exemplu, în manipulările asupra embrionilor și asupra fetușilor), se merge inevitabil spre o catastrofă a omului.

[129] Facere 2, 23.

[130] Cântarea Cântărilor 4, 9.

[131] „Marele mister”, taina iubirii și a vieții, care-și are începutul în creație și în răscumpărare și al cărui garant este Însuși Mântuitorul Hristos-Mirele, și-a pierdut, din păcate, în mentalitatea modernă, rădăcinile sale cele mai profunde.

Prin iubire, bărbatul și femeia experimentează în familie un mod nou de viață

Prin iubire, bărbatul și femeia experimentează un mod nou de viață, unul grație celuilalt, măreția și frumusețea vieții și a realului iubirii. Dacă ceea ce trăiesc nu este o simplă iluzie. Dacă, într-adevăr, vreau binele celuilalt drept cale și pentru binele meu, atunci trebuie să fiu gata să mă decentrez, să fiu în slujba celuilalt până la renunțarea de mine însumi. Răspunsul la întrebarea cu privire la sensul experienței iubirii trece, în primul rând, prin purificarea și vindecarea voinței, cerută chiar de binele dorit pentru celălalt. Omul are nevoie, în acest context, să se antreneze în viața de iubire pentru ca acel bine să poată fi voit cu adevărat. Această iubire trece de la eul individual închis la celălalt prin dăruirea de sine ca să ajungă la descoperirea lui Dumnezeu și la descoperirea de sine însuși. Pe această cale, omul iubitor adâncește cunoașterea iubirii pe care o trăiește în relație cu Dumnezeu și cu aproapele. De aceea, Sfântul Apostol Pavel spune despre Taina Căsătoriei că o vede în Mântuitorul Hristos și în Biserică. Răspunsul la această iubire este că persoana iubită se dăruiește în iubire, sporind astfel și mai mult iubirea. Cel iubit, când vede că este iubit, nu este în stare să-și sature dorința care locuiește în inima lui, ba chiar, cu cât este mai autentică iubirea față de celălalt, cu atât ea dezvăluie întrebarea cu privire la originea sa și cu privire la destinul său, cu privire la posibilitatea pe care o are de a dura pentru totdeauna. Experiența umană a iubirii are, deci, în sine un dinamism care trimite dincolo de noi înșine, este experiență a unui bine care ne face să ieșim din noi și să ne aflăm în fața tainei care învăluie întreaga comuniune în iubire. Cât privește iubirea din inima celor căsătoriți, ea devine ecoul unei iubiri fundamentale care nu este niciodată săturată pe deplin. Omul este căutător și doritor al iubirii desăvârșite, de aici dorința de a cunoaște iubirea însăși, care face să strălucească lucrurile din lume și cu ele să aprindă dorința după comuniunea în iubire desăvârșită cu Preasfânta Treime. În acest ambient se dezvoltă sensul autentic al vieții religioase, care arată că darul iubirii nu este banal, ci real și de absolută necesitate. Este adevărat că nu toate satisfacțiile produc în noi același efect: unele lasă o urmă pozitivă, sunt capabile să împace sufletul, ne fac mai activi și generoși. Altele, în schimb, după lumina inițială, par să dezamăgească așteptările pe care le-au trezit și uneori lasă în urma lor amărăciune, insatisfacție sau un sentiment de gol. Însă, a trăi în Dumnezeu și după poruncile Lui, înseamnă a gusta efectiv bucuriile iubirii adevărate în interiorul familiei. Cel care are această experiență a iubirii, înțelege prietenia și solidaritatea cu cel care suferă, renunțând la propriul eu pentru a-l sluji pe celălalt. Iubirea, în atare caz, are o abordare pozitivă față de cunoaștere, față

de artă și față de frumusețile naturii.[132] Ca membrii familiei să dorească realitățile acestei iubiri autentice au nevoie să se purifice de mediocritatea în care ar putea fi ademeniți de obiceiurile fără Dumnezeu și de prieteniile rele. Respingând ademenirile mondene, familia va abandona tot ceea ce, deși aparent atractiv, se dovedește a fi izvor de obișnuință și nu de libertate. Totodată, familia iubitoare de Dumnezeu și de semeni nu se va mulțumi niciodată cu ceea ce a obținut, ci dorește totdeauna ceva mai mult. Iubirea adevărată este capabilă să elibereze în familie acea neliniște sănătoasă care face pe membrii ei să fie mai exigenți cu ei înșiși, să dorească un bine mai înalt și mai profund. Este de la sine înțeles că nimic finit nu trebuie să umple inima soțului, soției și copiilor, ci totdeauna trebuie mers mai sus, spre acel bine pe care Dumnezeu li-l dă numai în comuniunea iubirii. Așa că dinamismul iubirii este mereu deschis comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Dacă familia intră pe drumuri greșite, dacă urmărește paradisuri artificiale și pare să piardă capacitatea de a năzui spre binele adevărat, atunci se destramă și nu mai dăinuiește în unitate. Este adevărat că Dumnezeu ne ridică chiar și din abisul păcatului, dacă recunoaștem greșeala și ne ridicăm la adevărata iubire și prietenie cu El. De îndată ce ne-am întors de la rău, Dumnezeu ne cuprinde iarăși în dragostea Sa, neîncetând să ne dăruiască ajutorul Său. De altfel, cu toții avem nevoie să parcurgem un drum de purificare și de vindecare a dorințelor noastre. Prin urmare, în mișcarea noastră spre Împărăția cerurilor avem nevoie să sporim iubirea în familie și în Biserică ca să putem ajunge la adevărata comuniune cu Preasfânta Treime. Atunci când familia își deschide fereastra spre Dumnezeu, există deja semnul prezenței iubirii lui Dumnezeu în sufletele membrilor ei.

De bună seamă că, în familie, prin iubire, bărbatul și femeia experimentează un mod nou de viață, unul în iubire cu celălalt sau cu ceilalți. Datorită acestui fapt, iubirea bărbatului și a femeii în familie are o dimensiune polivalentă. Deci, iubirea conjugală vădește adevărata sa natură și adevărata sa noblețe atunci când este luat în considerație izvorul său suprem, Dumnezeu, Care este „*iubire*”, originea absolută fiind Tatăl, de la care își trage numele toată paternitatea. Căsătoria nu este, în acest caz, efectul întâmplării sau un produs al evoluției forțelor naturale inconștiente: este o înțeleaptă orânduire a Creatorului cu scopul de a realiza în omenire planul Său de iubire. Bărbatul și femeia, prin dăruirea reciprocă personală care le este proprie și exclusivă, urmăresc comuniunea ființelor lor în vederea unei realizări reciproce personale pentru a colabora cu Dumnezeu la nașterea și educarea unei vieți noi. Astfel, prin structura sa intimă, actul conjugal îi unește în mod profund, îi face apți pentru generarea de noi vieți,

[132] Aceste bucurii sunt indispensabile în viața de familie pentru a lupta împotriva banalizării și izolării în egoism.

după legile înscrise în însăși ființa bărbatului și a femeii. Menținând aceste două aspecte esențiale, unirea și procrearea, actul conjugal păstrează în mod integral sensul de iubire reciprocă și veritabilă și orânduirea sa spre înalta vocație a omului la paternitate. Orice ființă umană trebuie primită totdeauna ca un dar și o binecuvântare a lui Dumnezeu. Totuși trebuie spus că, din punct de vedere moral, o procreație cu adevărat responsabilă față de copilul care se va naște trebuie să fie rodul căsătoriei binecuvântate de Biserică. Procreația umană posedă, de fapt, caracteristici specifice în virtutea demnității părinților și a copiilor: procreația unei noi persoane, prin care bărbatul și femeia colaborează cu puterea Creatorului, va trebui să fie rodul și semnul dăruirii reciproce personale a soților, a iubirii și fidelității lor. Fidelitatea soților, în unitatea căsătoriei, comportă respectarea dreptului celor doi de a deveni tată și mamă numai unul prin celălalt. Copilul are dreptul să fie zămislit, purtat în sân, adus pe lume și educat în cadrul căsătoriei: acesta numai făcând referire la părinții săi în mod sigur și public poate să-și cunoască identitatea sa și să ajungă la formarea și maturitatea sa umană. Părinții găsesc în copil o confirmare și o completare a dăruirii lor reciproce: el este imaginea vie a iubirii lor, semnul permanent al unirii lor conjugale, sinteza vie și indisolubilă a paternității și a maternității lor. În virtutea vocației și responsabilităților sociale ale persoanei, binele copiilor și al părinților contribuie la binele Bisericii și al societății; vitalitatea și echilibrul comunității cer ca fiii să vină pe lume în sânul unei familii și ca aceasta să fie fundamentată în mod stabil pe căsătorie. Tradiția Bisericii și reflecția antropologică recunosc în căsătorie și în unitatea sa indisolubilă singurul loc demn pentru iubire și o procreație cu adevărat responsabilă. Deci, căsătoria comportă în sine iubirea și procreația umană, afirmând legătura de nedespărțit pe care a voit-o Dumnezeu și pe care omul nu poate să o rupă din inițiativa sa, între cele două semnificații ale actului conjugal: semnificația de unitate și semnificația procreativă. Prin structura sa intimă, actul conjugal, în timp ce-i unește pe soți într-o legătură foarte profundă, îi face responsabili și capabili să dea naștere unei vieți noi, după legile înscrise de Dumnezeu în ființele lor de bărbat și de femeie. Acest principiu, fundamentat pe natura căsătoriei și pe legătura intimă a bunurilor sale, are consecințe importante pe planul paternității și maternității responsabile. Păstrând aceste două aspecte esențiale, al unității și al procreației, actul conjugal păstrează integral sensul iubirii reciproce și adevărate și orânduirea ei către înalta vocație a omului la paternitate. Valoarea morală a acestei legături de iubire existente între bunurile căsătoriei și semnificațiile actului conjugal se fundamentează pe unitatea ființei umane, unitate care rezultă din trupul și sufletul spiritual al soților. Soții își exprimă în mod reciproc iubirea lor personală în „*limbajul trupului*”, care comportă în mod clar o semnificație „*matrimonială*”. De aici actul conjugal, prin care soții își

manifestă reciproc dăruirea de sine, exprimă în același timp deschiderea la darul vieții: este un act în mod indivizibil corporal și spiritual. În trup și prin trup, soții își exercită căsătoria și pot deveni tată și mamă, ajutați eficient de harul lui Dumnezeu împărtășit prin Taina Căsătoriei. Pentru a respecta limbajul trupurilor și generozitatea lor naturală, unirea conjugală trebuie să aibă loc în respectarea deschiderii spre procreație, iar procreația unei persoane trebuie să fie rodul și punctul final al iubirii conjugale.

Un act conjugal, așadar, fără a ține seama de condițiile sale și de dorințele sale legitime, nu este un adevărat act de iubire și, în consecință, contrazice exigența unei orânduiri morale în raporturile dintre soți. Oricine trebuie să accepte că un act de iubire reciprocă care se opune transmiterii vieții, pe care Creatorul a sădit-o în acest act potrivit unor legi speciale, este în contradicție cu planul pentru care Dumnezeu, autorul vieții, a orânduit lumea și căsătoria. A te folosi de acest dar divin distrugând, fie chiar și parțial, semnificația și finalitatea lui, înseamnă a contrazice natura bărbatului și a femeii, precum și raportul lor cel mai intim. Dimpotrivă, folosindu-se de darul iubirii conjugale și respectând legile procesului nașterii, soții recunosc faptul că ei nu sunt stăpânii izvoarelor vieții umane, ci mai degrabă instrumentele planului iubirii stabilit de Creatorul lumii. De fapt, așa cum omul nu are asupra trupului său în general o putere nelimitată, la fel nu o are, pentru un motiv special, asupra organelor sale de reproducere, care din firea lor sunt destinate să dea naștere vieții, al cărei autor este Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel este precis în sfaturile sale când zice: „*Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea şi femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia*”.[133] Tocmai acțiunea creatoare a lui Dumnezeu face ca viața umană să fie sacră de la originea sa. În conformitate cu aceste principii fundamentale ale concepției umane și creștine a căsătoriei, trebuie să se excludă în mod absolut, ca mijloc licit de reglementare a nașterilor, întreruperea directă a procesului de naștere deja început, mai ales avortul direct, chiar și cel făcut pentru motive terapeutice. Se exclude, la fel, sterilizarea directă, definitivă sau temporară, atât a bărbatului, cât și a femeii. Este exclusă, de asemenea, orice acțiune, care – fie în pregătirea actului sexual, fie în desfășurarea lui, fie în dezvoltarea consecințelor lui naturale – și-ar propune drept scop sau mijloc să împiedice procrearea.[134] Nu se pot invoca drept motive valabile pentru a justifica

[133] I Corinteni 7, 3-4.

[134] Ființa umană trebuie respectată ca persoană chiar din primul moment al existenței sale. Punerea în act a procedeelor de fecundare artificială a făcut posibile diferite intervenții pe embrionii și pe fetușii umani. Scopurile urmărite sunt de diferite feluri: diagnostice și terapeutice, științifice și comerciale. Din toate acestea, apar probleme grave. Se poate vorbi despre un drept la experiment pe embrionii umani în vederea cercetării științifice? Ce

actele conjugale făcute în mod intenționat nefecunde că trebuie ales un rău mai mic sau faptul că aceste acte ar constitui un tot cu actele fecunde care au precedat sau care vor urma, bucurându-se de una și aceeași corectitudine morală. Într-adevăr, dacă uneori e permis să tolerezi un rău moral mai mic pentru a evita un rău mai mare sau pentru a promova un bine mai mare, nu este permis nici pentru cele mai grave motive să faci răul, pentru ca din el să rezulte un bine, adică să faci un obiect al unui act pozitiv al voinței ceea ce este din firea sa o dezordine și, în consecință, un lucru nedemn de persoana umană, chiar când este intenția de a apăra sau promova bunuri individuale, familiale sau sociale. E, deci, un păcat a crede că un act conjugal făcut în mod voluntar nefecund și, în consecință rău, poate fi făcut bun prin ansamblul unei vieți conjugale fecunde. Unii consideră că e dreptul inteligenței umane de a stăpâni energiile oferite de natura irațională și de a le orienta spre un scop conform cu binele omului. În asemenea caz, nu e oare rațional, în împrejurări atât de complexe, să se recurgă la controlul artificial al nașterilor, dacă se obține prin aceasta armonia și liniștea căminului și condiții mai bune pentru educarea copiilor deja născuți? La

---

norme sau ce legislație trebuie elaborate în această materie? Răspunsul la aceste probleme presupune o reflecție aprofundată despre natura și identitatea proprie – se vorbește despre „statutul" – embrionului uman. După cum se știe, din momentul în care ovulul este fecundat, începe o nouă viață, care nu este aceea a tatălui sau a mamei, ci a unei noi ființe umane care se dezvoltă pe cont propriu. Nu va fi niciodată umană dacă nu este încă de atunci. Acestui fapt evident dintotdeauna… știința genetică modernă îi aduce confirmări prețioase. Ea a demonstrat cum din primul moment este fixată structura sau programul genetic al acestei ființe vii: evident, un om înzestrat cu toate notele sale caracteristice deja bine determinate. De la fecundare a început aventura unei vieți umane: fiecare din marile sale capacități cere timp pentru a se orândui corect și pentru a fi gata de a acționa. Această doctrină rămâne validă și este, de altfel, confirmată, dacă mai este nevoie, de recentele descoperiri ale biologiei umane, care recunoaște că în zigotul care provine din fecundare s-a constituit deja identitatea biologică a unui nou individ uman. Desigur, niciun indiciu dedus din experimente nu poate fi prin sine însuși suficient pentru a recunoaște un suflet spiritual; cu toate acestea, concluziile științei despre embrionul uman ne dau elemente prețioase pentru a descoperi cu ajutorul rațiunii o prezență personală chiar din acest prim moment al apariției unei vieți umane: atunci, cum un individ uman să nu fie și persoană umană? Biserica noastră nu s-a angajat în mod expres într-o afirmație cu caracter filozofic, ci reafirmă în mod constant condamnarea morală a oricărui avort procurat. Această învățătură nu s-a schimbat și este imutabilă. Așadar, rodul zămislirii umane din primul moment al existenței sale, adică de la constituirea zigotului, cere respectul necondiționat care este datorat din punct de vedere moral ființei umane în totalitatea sa corporală și spirituală. Apoi, ființa umană trebuie respectată și tratată ca persoană încă de la zămislirea sa și deci chiar din acel moment trebuie să i se recunoască drepturile persoanei, printre care, înainte de toate, dreptul inviolabil al oricărei ființe umane nevinovate la viață. Aceste afirmații doctrinare dau criteriul fundamental pentru soluționarea diferitelor probleme ridicate de dezvoltarea științelor biomedicale în acest domeniu: întrucât trebuie tratat ca persoană, embrionul va trebui să fie și apărat în integritatea sa, îngrijit și vindecat, pe cât este posibil, ca oricare altă ființă umană în cadrul asistenței medicale.

această întrebare trebuie răspuns cu claritate: Biserica acceptă intervenția inteligenței într-o operă care leagă atât de strâns creatura rațională de Creatorul său, dar ea afirmă că acest lucru trebuie făcut respectând ordinea stabilită de Dumnezeu. Dacă pentru a rări nașterile există motive serioase datorate fie condițiilor fizice sau psihologice ale soților, fie împrejurărilor exterioare, Biserica învață că e permis soților să țină cont de ciclurile naturale inerente funcțiilor de generare, pentru a se folosi de căsătorie numai în perioadele infertile și a programa astfel natalitatea fără a prejudicia principiile morale pe care le-am amintit. Biserica e consecventă cu ea însăși și atunci când consideră permisă recurgerea la perioade infertile și atunci când condamnă ca fiind totdeauna nepermisă folosirea mijloacelor direct contrare fecundării, chiar când este inspirată de motive care pot părea oneste și serioase. În realitate, există între cele două cazuri o diferență existențială: în primul caz, soții se folosesc în mod legitim de o dispoziție naturală; iar în celălalt caz, ei împiedică desfășurarea proceselor naturale. E adevărat că și într-un caz și în celălalt, soții se pun de acord în intenția reciprocă și certă de a evita copilul pentru motive plauzibile, căutând să se asigure că acesta nu va veni; dar la fel de adevărat că numai în primul caz ei știu să renunțe la folosirea căsătoriei în perioade fertile când, pentru motive juste, procrearea nu e dorită, și că se folosesc de ea în perioade infertile, ca să-și manifeste iubirea și să-și pună la adăpost fidelitatea reciprocă. Făcând aceasta, ei dovedesc o iubire cu adevărat și pe deplin onestă.

Cât privește, însă, metodele de reglementare artificială a natalității, e nevoie să înțelegem slăbiciunea umană, dar și fidelitatea față de legea morală, care nu permite să li se ofere oamenilor niciun mijloc ușor care să-i favorizeze în nerespectarea ei.[135] Trebuie reflectat, de asemenea, la arma periculoasă care s-ar pune în felul acesta în mâinile autorităților publice prea puțin preocupate de exigențele morale.[136] Deci, dacă voim ca misiunea de a da naștere vieții să nu se lase la bunul plac al oamenilor, trebuie recunoscute în mod necesar limitele de netrecut când e vorba de dreptul omului de a-și stăpâni trupul și funcțiile acestuia, limite pe care niciun om, fie particular, fie investit cu autoritate, nu are dreptul să le

[135] E întemeiată teama ca bărbatul, obișnuindu-se cu folosirea anticoncepționalelor, să sfârșească prin a pierde respectul față de femeie și, fără a se îngriji de echilibrul fizic și psihologic al acesteia, să ajungă să o considere drept un simplu instrument de plăcere egoistă și nu o însoțitoare respectată și iubită.

[136] Cine va putea reproșa unui guvern faptul că, în soluționarea problemelor colectivității, aplică ceea ce ar fi recunoscut ca fiind permis soților pentru soluționarea unei probleme familiale? Cine va împiedica pe conducători să favorizeze și chiar să impună subiecților lor, dacă ei ar considera-o necesar, metoda anticoncepțională socotită de ei cea mai eficace? Și astfel, oamenii, voind să evite dificultățile individuale, familiale sau sociale care se întâlnesc în observarea legii divine, ar ajunge să lase la discreția intervenției autorităților publice sectorul cel mai personal și cel mai tainic al intimității conjugale.

încalce. Aceste limite sunt fixate având în vedere planul lui Dumnezeu și respectul datorat integrității organismului uman și funcțiilor sale. Chiar dacă Biserica este criticată de oamenii lumii acesteia, ea nu încetează să proclame legea lui Dumnezeu, atât cea naturală, cât și cea evanghelică. Nu Biserica a creat această lege și nu ar putea deci să dispună de ea după bunul plac; ea e numai depozitara și interpreta legii și nu va putea vreodată să declare permis un lucru, căci aceasta ar însemna o împotrivire profundă față de binele adevărat al omului. Apărând legea iubirii și morala conjugală în totalitatea sa, Biserica știe că ea contribuie la instaurarea unei civilizații cu adevărat umane; ea angajează omul să nu abdice de la responsabilitatea sa și să nu-l lase pe seama mijloacelor tehnice; ea apără prin aceasta înseși demnitatea și iubirea soților. Fidelă învățăturii și exemplului Mântuitorului Iisus Hristos, Biserica noastră se arată mama sinceră și preocupată de fericirea oamenilor, pe care vrea să-i ocrotească și să-i ajute, încă din timpul călătoriei lor pământești, „*să participe ca fii la viața Dumnezeului viu, Tată al tuturor oamenilor*". În acest context, o reglementare corectă și onestă a natalității cere, înainte de toate, soților, să dobândească și să posede convingeri solide cu privire la adevăratele valori ale vieții și ale familiei și să se străduiască să obțină o perfectă stăpânire de sine însăși. Stăpânirea instinctului prin rațiune și liberă voință impune, fără nicio îndoială, o adevărată asceză pentru ca manifestările afective ale vieții conjugale să se mențină în limite corecte, în special prin conservarea abstinenței periodice. Această disciplină proprie curăției soților, departe de a dăuna iubirii conjugale, îi conferă, dimpotrivă, o și mai înaltă valoare umană. Ea cere un efort continuu, dar grație influenței sale binefăcătoare, soții își dezvoltă integral personalitatea lor, îmbogățindu-se cu valori spirituale: ea aduce vieții familiale ca roade seninătatea și pacea și facilitează soluționarea altor probleme; favorizează atenția față de celălalt soț; îi ajută pe soți să alunge egoismul, dușman al iubirii adevărate și aprofundează simțul lor de responsabilitate. Părinții obțin prin aceasta capacitatea unei influențe mai profunde și mai eficace în educarea copiilor; sporește în copii și tineri prețuirea justă a valorilor umane, ajutându-i să-și dezvolte senin și armonios facultățile lor spirituale și afective.[137] Toate aceste învățături ne arată că Biserica ne vestește mântuirea

[137] Considerăm că tot ceea ce cu mijloacele moderne de comunicare socială duce la excitarea simțurilor, la coruperea bunelor moravuri, ca și orice formă de pornografie sau de spectacole indecente, trebuie să provoace reacția deschisă și unanimă a tuturor persoanelor preocupate de progresul civilizației și de apărarea bunelor moravuri ale spiritului uman. Pentru aceasta, propunem principalilor responsabili ai binelui comun și care pot face atât de mult pentru ocrotirea valorilor morale, să nu lase să se degradeze moralitatea oamenilor, introducând în celula fundamentală a societății, care este familia, practici contrare legii naturale și divine. Cu totul alta e calea prin care autoritățile publice pot și trebuie să contribuie la soluționarea problemei demografice: este calea unei bune politici familiale, a

și ne deschide prin Sfintele Taine, căile harului, care fac din om o creatură nouă, capabilă de a răspunde în iubire și în adevărata libertate planului Creatorului și Mântuitorului său și de a face dulce chemarea Mântuitorului Hristos la comuniunea în iubire cu Tatăl, în Duhul Sfânt. Din acest unghi de vedere, vocația creștină începută la Botez este întărită prin Sfânta Taină a Căsătoriei, taină prin care un bărbat și o femeie sunt întăriți și consacrați pentru a îndeplini cu fidelitate datoriile lor, pentru a realiza vocația lor până la perfecțiune și pentru a da o mărturie creștină de iubire, care le e proprie, în fața lumii. Lor le-a încredințat Domnul datoria de a face vizibilă în lume sfințenia și iubirea lui Dumnezeu, autorul vieții umane. Speranța acestei vieți trebuie să lumineze drumul familiei, tatăl și mama implorând în rugăciune statornică ajutorul divin. Ei vor putea astfel să realizeze plinătatea vieții conjugale, descrisă de Sfântul Apostol Pavel: „*Bărbaților, iubiți femeile voastre, după cum Hristos a iubit Biserica*”.[138] Și mai departe Fericitul Apostol insistă ca bărbații să-și iubească femeile lor ca pe propriul lor trup, iar soțiile să-și respecte bărbații lor. În felul acesta, bărbatul și femeia, cu ajutorul harului divin, experimentează în familia lor un mod nou de viață, unul în iubire cu celălalt sau cu ceilalți.

Un episod al unei iubiri viciate de păcat și de moarte din Vechiul Testament

Vechiul Testament prezintă o experiență de iubire marcată de păcat, dintre David prorocul și Betșeba, soția lui Urie.[139] Istoria se referă la cele spuse de profetul Natan lui David care a comis deodată adulter și crimă față de Urie heteul. Dumnezeu a trimis pe Natan la David, vorbindu-i printr-un intermediar, profetul său, care prezintă spre îndreptarea regelui o parabolă. Parabola pare să n-aibă, la început, nimic în comun cu păcatul lui David. Această poveste îl poziționează pe David departe de problema lui, ceea ce face ca istoria să fie mult mai eficace din punct de vedere al pocăinței. Iată despre ce este vorba. Natan povestește despre situația a doi oameni, unul bogat și altul sărac. Cel bogat avea multe cirezi de vite mari și mici, iar cel sărac n-avea decât o oiță. De îndată ce profetul abia se opri din poveste, David a și reacționat, zicând: „*Precum este adevărat că Domnul este viu, tot*

---

unei înțelepte educații a oamenilor, care să respecte atât legea lui Dumnezeu, cât și libertatea cetățenilor. E de dorit ca oamenii de știință să facă mult mai mult pentru cauza căsătoriei, a familiei și pentru pacea conștiințelor. Prin aportul convergent al studiilor lor ei trebuie să se străduiască să scoată mai mult în lumină diversele condiții ce favorizează o reglementare sănătoasă a procreației umane. Ca atare, știința medicală trebuie să știe că nu poate să existe o contradicție adevărată între legile divine ale transmiterii vieții și cele care favorizează o autentică iubire conjugală.

[138] Efeseni 5, 25.

[139] II Regi 12, 1-14.

așa este de adevărat că omul care a făcut aceasta este vrednic de moarte".[140] Cele spuse de David sunt mai exigente decât legea care prevedea într-o asemenea circumstanță ca acela care a răpit avutul cuiva să-l întoarcă înapoi. Indignarea lui David forțează evident rigoarea legii, aplicând o sentință juridică fără precedent. Nedumerirea acestei judecăți este clară. Dacă pentru un furt un om este vrednic de moarte, cu atât mai mult pentru desfrâu și ucidere. Evident, parabola are ca scop trezirea discernământului lui David. Dacă Natan ar fi descoperit direct faptele regelui, acesta poate l-ar fi osândit la moarte. Așa că parabola are un dublu rezultat, acela de a proteja pe proroc și în al doilea rând de a deschide ochii lui David, care s-a dovedit foarte violent în judecata sa. Trebuie să știm că numai Dumnezeu poate să pronunțe o condamnare la moarte. Cum ajunge, așadar, David să se trezească la realitate dintr-o iubire imorală?

Parabola lui Natan aduce în discuție chestiunea despre niște animale pe care un om le ia cu abuz altui om. În povestea lui David este vorba de o ființă umană: regele răpește pe Berșeba de la soldatul său. David nu numai că-i ia soția slujitorului său Urie, ci-l și condamnă la moarte, trimițându-l pe linia întâi a frontului. Din cauza acestor diferențe vizibile, parabola nu-l provoacă pe David să mediteze la crimele sale. Deci, el nu vede ce legătură este între raptul omului bogat și faptele sale. Cum constatăm, Natan îl pune pe David la o oarecare distanță de acțiunile sale păcătoase. În felul acesta, regele nu se simte inclus în această istorie de amor, pentru că David nu vede o similitudine între el și bogatul hrăpăreț. Din acest motiv, David, îmbătat de o iubire păcătoasă, se simte capabil să înțeleagă gravitatea faptei comise de cel bogat cu oița săracului din parabola lui Natan.

Cum constatăm, distanța dintre David și bogatul răpitor lasă loc suficient discernământului regelui și judecății sale de a acționa. Felul cum reacționează David ne face să înțelegem că el n-a pierdut totuși întreg simțul judecății. Păcatul iubirii trupești care l-a orbit nu l-a dus în imposibilitate de a-și pierde simțul aproapelui, în același timp cu simțul Legii. După Sfânta Scriptură a uita de Lege este a uita de Dumnezeu. În cazul de față, Natan a trebuit să găsească un alt mod ca judecata morală să-și recapete forța în exprimarea dreptății.

Așadar, parabola, cum vedem, se sprijină pe felul de înțelegere a lui David, istoria fiind construită în oglindă. Pasajul începe cu condamnarea pronunțată de David împotriva bogatului și sfârșește cu iertarea dată regelui de Dumnezeu, care nu vrea moartea lui pentru iubirea scandaloasă și moartea extrem de gravă. Această construcție are menirea să înlesnească lui David înțelegerea situației sale și gravitatea faptelor săvârșite. David, amintindu-și de viața sa de păstor sărac, a luat o poziție fermă față de

[140] II Regi 12, 5.

bogatul rapace din parabolă. El știa preabine din experiență ce înseamnă gelozia unui bogat puternic și ce înseamnă grija față de o oiță.

În continuarea istorisirii, versetele 7-13 prezintă procesul divin în care Dumnezeu Se exprimă la persoana întâi pentru a-i reproșa lui David comportamentul său imoral față de o iubire vinovată. Înainte de a-i reproșa, Dumnezeu îi enumeră toate binefacerile pe care din iubire le-a revărsat asupra regelui. Prin această aducere aminte, Dumnezeu îl pune pe David față în față cu viața sa anterioară, marcată de iubire sinceră față de Dumnezeu și de aproapele, înainte de a fi conducător al poporului său. În acest context, binefacerile atrag după sine responsabilitatea față de greșelile comise de această dată. A nu recunoaște darurile divine oferite de Dumnezeu cu iubire duce la a abuza de ele. David, primind tronul regal de la Dumnezeu, trebuia să se preocupe de săraci, de soldați și de străinii pe care trebuia să-i iubească și să-i protejeze. Aducându-i aminte de aceste datorii, David trebuia să realizeze că el a uitat de iubirea lui Dumnezeu, devenind nerecunoscător față de darurile primite de la Dumnezeu. Păstorul de altădată a fost ridicat de Dumnezeu la cea mai înaltă treaptă de putere, stăpânire, femei și bogăție. Ingratitudinea de acum este cu atât mai gravă cu cât vine din partea unui om simplu și smerit, care ar fi trebuit să știe ce înseamnă sărăcia și mila. Deci, dacă David a primit totul, el vrea de acum și mai mult. Regele vede pe cel care n-are aproape nimic, dar nu vede pe cel care a primit totul și vrea și oița săracului Urie.

Prin urmare, Dumnezeu îi spune în acest context: „*Iată Eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binele şi răul, poruncindu-ţi astăzi să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui şi să împlineşti poruncile Lui, hotărârile Lui şi legile Lui, ca să trăieşti şi să te înmulţeşti şi să te binecuvânteze Domnul Dumnezeul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni*”.[141] Trebuie pentru aceasta să asculți de Lege, altfel consecințele vor fi devastatoare pentru tine și pentru neamul tău. Cum vedem, Natan nu spune că David a păcătuit împotriva lui Urie, ci împotriva lui Dumnezeu, binefăcătorul său, Cel Care l-a umplut de daruri. Păcatul lui David este, prin urmare, uitare sau dispreț față de iubirea lui Dumnezeu pe care a experiat-o în decursul vieții sale.

Desigur, din această prezentare David înțelege că a păcătuit împotriva lui Dumnezeu și nu împotriva lui Urie, care e mort și oricum nu-l mai putea ierta. Dumnezeu de acum îi dă iertare lui David prin prorocul Natan. Recunoașterea păcatului este, în consecință, o reînnoire a minții, care se manifestă prin pocăință și iubire sinceră față de Dumnezeu și față de aproapele.

[141] Deuteronom 30, 15-16.

Cum era de așteptat, din istoria biblică, rodul iubirii păcătoase moare. Copilul născut din Berșeba moare datorită păcatului lui David. Moartea acestui prim-născut dintr-o iubire păcătoasă este pusă în contrast cu moartea lui Urie heteul din capitolul precedent. De îndată ce David află că pruncul a murit, se oprește din post și rugăciune. Această atitudine a nedumerit pe servitorii săi, deoarece este un comportament atipic pentru asemenea împrejurări. Oamenii plâng când constată că cineva a murit, David, însă, plânge înainte de a muri copilul. Reacția regelui nu este indiferentă față de cel mort, așa cum s-a arătat față de moartea lui Urie. Ca și Urie, acest copil nu primește lamentațiile obișnuite unor asemenea situații. Comportamentul lui David înaintea morții fiului său era ca Dumnezeu să Se milostivească și să nu i-l ia. Dar întrucât Dumnezeu l-a luat, David a zis: „*Dar acum el a murit; de ce să mai postesc? Îl mai pot eu, oare, întoarce? Eu mă voi duce la el, iar el nu se va mai întoarce la mine*”.[142] Această atitudine semnifică faptul că de acum David trebuie să-și reia rolul său de rege și să se îndrepte către supușii săi vii.

Din cele spuse de narator, prin exemplul oferit de David, reiese că rugăciunea are o mare trecere înaintea lui Dumnezeu pentru cei bolnavi și lipsiți de iubire. Copilul mort n-are niciun nume, ca și când nici n-ar fi existat. David se roagă pentru el, uitând de pocăința sa. Rugăciunea lui îl deșteaptă să privegheze pentru alții care sunt în suferință și boală. Iubirea lui devine implicată în viața aproapelui, ceea ce face ca pocăința lui să devină responsabilă pentru viața altuia. David nu postește pentru sine și nici nu se roagă pentru păcatele sale, ci pentru viața acestui micuț, de care se simte responsabil, întrucât l-a pus în pericol de moarte cu neînfrânarea sa. Ca atare, pocăința lui David se înscrie într-o dinamică a vieții și iubirii pentru altul. De acum, David devine iarăși un părinte iubitor, soț și rege, așa cum vrea Dumnezeu.

În concluzie, Dumnezeu, care vorbește prin prorocul Său Natan, intervine în favoarea celor necăjiți și amintește consecințele ce urmează păcatelor lui David. El este cel care ia apărarea celor slabi și neputincioși, pentru că-i iubește mai mult decât pe oricine pe pământ. Dacă-l iartă pe David, o face pentru ca el la rândul său să poarte cu iubire și cu grijă de cei slabi și lipsiți de mijloace de apărare în fața celor bogați și răi. Din obscuritatea păcatului iubirii păcătoase în care David se ascunsese, Dumnezeu îl scoate la lumină pentru a-l deschide spre iubire adevărată, viață și fapte bune. El a adus în fața lui David tot ceea ce acesta a ascuns în iubirea sa neproductivă și mortală: „*Tu ai făcut pe ascuns, iar Eu voi face aceasta înaintea a tot Israelul şi înaintea soarelui*”.[143] Ca atare, păcătosul

[142] II Regi 12, 23.
[143] II Regi 12, 12.

David poate ignora pe Dumnezeu, dar Dumnezeu nu se lasă ignorat, nici nu lasă răul nepedepsit. Pedeapsa lui David îl trezește în sfârșit la viață pentru că este administrată din iubire, chiar dacă ea trece prin moarte. Firește, moartea copilului nu este sfârșitul istoriei lui David, deoarece Dumnezeu trimite din nou pe Natan să-i spună regelui că al doilea copil se va numi iubit de Dumnezeu, care vrea ca omul să trăiască în comuniune de iubire cu El.

Abstract: ***The Relationship Between the Love of Neighbor and the Preaching of the Gospel in the Church and in the Social Life***
The Church, in the face of problems that related to a fundamental aspect in the life of the community, convened the whole group of the Lord's disciples. She was faced with the primary requirement of proclaiming the word of God and the obligation to help one another and justice, that is, the obligation to assist widows, the poor, to care lovingly for the situations in which they find themselves. Both mandates flowed from the Savior's command: to preach and to prove by love that they are the disciples of the Lord. Union in love is therefore the fundamental element of the first community. It is not only a state of danger, but it represents the commitment of the whole community, because everything that the brothers live does not concern only them, but the whole Church. In the face of the persecution endured for the name of the Savior Jesus Christ, the community not only does not fear and divide, but is deeply united in love and prayer, as one person, to invoke the Holy Spirit. As for the love of the spouses, man and woman, in the family and in the conjugal act, it must be considered to be a personal action, a simultaneous and immediate cooperation of the spouses, which, by the very nature of those who act and the property of the act, is the expression of mutual devotion. The Most Holy Trinity created man, man and woman, out of love in the image of the Coming Logos. This truth is the unchanging foundation of all Christian anthropology.

Lucrarea Sfântului Duh prin Taina Mirungerii în gândirea patristică răsăriteană a secolelor XIV-XV (Nicolae Cabasila şi Simeon al Tesalonicului)

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU[1]

Cuvinte cheie: *Hristos, Sfintele Taine, Sfântul Mir, Sfântul Duh*
Keywords: *Christ, Holy Mysteries, Holy Myrrh (or Chrismation), Holy Spirit*

1. Introducere. Prin Sfintele Taine câştigăm cununa biruinţei. Această temă de permanentă actualitate pentru noi, creştinii, a fost dezvoltată într-o lucrare de o valoare şi frumuseţe aparte de către scriitorul bizantin (grec) Nicolae Cabasila[2] - Nicolaus Cabasilas, numită *Despre viaţa în Hristos - De vita in Christo*. Pornind de la studiul ei, voi vorbi pe scurt despre vieţuirea noastră în Hristos şi despre lucrarea Sfântului Duh prin cea de a doua Sfântă Taină pe care o primim, Taina ungerii cu Sfântul Mir, sau Mirungerea.

Pentru noi, Viaţa în Hristos are un început aici, pe pământ. Aici ea se dezvoltă şi aici creştem duhovniceşte. Dar desăvârşirea nu ţine numai de vieţuirea noastră prezentă, căci ea se va realiza deplin în viaţa viitoare. Cei care s-au „împrietenit cu Domnul" şi au avut deschise urechile lor, ascultând

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[2] Nicolae Cabasila, nepotul Arhiepiscopului Nil Cabasila al Tesalonicului, a fost unul dintre cei mai mari teologi bizantini din secolul al XIV-lea. S-a născut la Tesalonic pe la anul 1300. A studiat la Constantinopol, în ultima perioadă de înflorire culturală, literară şi artistică, în epoca împăraţilor paleologi. Nicolae Cabasila a fost susţinător al maselor populare, al celor nevoiaşi, cărora le-a luat apărarea. În controversa isihastă, s-a aflat de partea Sfântului Grigorie Palama. Nicolae Cabasila a murit pe la anul 1361. În memoria timpului, el a rămas ca o mare personalitate, un teolog subtil şi profund, cu o bogată experienţă duhovnicească. Şi Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului îl amintea (cap. 31 din tratatul lui *Contra ereziilor*, PG 155, col. 145). Opera sa cuprinde, pe lângă lucrări teologice, şi alte lucrări: politice, sociale, filosofice, poetice. Cele mai cunoscute rămân: *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii* (*Ermineia tis Theias Leitourgias - Sacrae Liturgiae Interpretatio* - PG 150, col. 368-492) şi *Despre viaţa în Hristos* (*Peri tis en Hristo zois - De vita in Christo*, PG 150, col. 493-726). În limba română, ele au fost traduse de Pr. Prof. ENE BRANIŞTE (NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Bucureşti, 1943) şi Pr. Prof. TEODOR BODOGAE (Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Sibiu, 1946) - Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, *Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine: Nicolae Cabasila, Despre viaţa în Hristos*, în revista Studii Teologice, seria a II-a, an XIV, nr. 1-2/1962, pg. 13-14.

şi împlinind aici cuvântul Lui, primind Sfintele Lui Taine, „vor putea avea parte la ziua judecăţii de Însuşi Fiul lui Dumnezeu", pe Care ei L-au iubit atât. Căci viaţa de aici trebuie să ne fie „atelierul" în care să lucrăm (lucrurile) cele trebuitoare nouă. Iar cei care nu au lucrat astfel mai înainte de a pleca din lume, „aceia n-au nicio legătură cu viaţa veşnică".[3]

Aşa cum există „durerile facerii", la naşterea omului trupesc, tot aşa, spune Nicolae Cabasila, există şi „durerile facerii omului lăuntric", a omului nou, care este zidit după chipul lui Dumnezeu şi care se naşte a doua oară în chip duhovnicesc.

Niciunul dintre noi nu poate lucra binele, fără ajutorul primit de la Cel ce este Bunătatea desăvârşită. Domnul însă face mai mult decât să ne ajute. El Îşi face sălaş înlăuntrul nostru. Sfântul Apostol Pavel exprima realitatea aceasta prin cuvintele: „Cel ce se lipeşte de Domnul, este un singur Duh cu El" (I Corinteni VI, 17). Are loc unirea duhovnicească a credincioşilor cu Dumnezeu, într-un mod pe care mintea nu-l poate explica, nici nu poate găsi o asemănare cunoscută nouă. Iar Scriptura vorbeşte despre taina aceasta apelând la pilde, care să exprime unirea neînţeleasă dintre creştin şi Dumnezeu, asemănând-o cu intrarea mirelui în cămara nunţii, sau cu viţa de vie, din care pleacă mlădiţele. Toate aceste imagini sunt însă slab grăitoare şi nu pot zugrăvi îndeajuns de bine unirea omului cu Dumnezeu. Este adevărat, pentru a putea înţelege în oarecare măsura, ni se vorbeşte despre legătura dintre soţ şi soţie. Însă oricât de mare ar fi dragostea lor, ei nu pot trăi numai unul pentru altul, nici nu devin un singur suflet, cum se întâmplă cu unirea dintre Hristos şi Biserică. Sfântul Apostol Pavel, scriindu-le efesenilor, vorbea despre căsătorie, spunând că „taina aceasta este mare" şi adăuga de îndată: „iar eu zic în Hristos şi Biserică" (Efeseni, cap. V). Prin aceasta voia „să învedereze că plină de taină este nu atât unirea celor doi soţi, ci mai ales desăvârşita unire dintre Hristos şi Biserică".[4]

Domnul este Cel care îi împlineşte creştinului toate trebuinţele lui omeneşti: îi dă viaţă, îl creşte, îl hrăneşte, îi deschide ochii, îi dă puterea să-L vadă pe El. Domnul este în acelaşi timp hrănitorul şi hrana sufletului nostru. El ne dă pâinea vieţii, care este „viaţă pentru cei ce trăiesc, mireasmă pentru cei ce respiră". El ne arată drumul pe care sufletul nostru trebuie să meargă. El este ţinta călătoriei noastre prin această lume.[5]

Aşadar, pentru creştini, viaţa în Hristos începe încă de aici, de pe pământ, fiindcă de aici sufletele se leagă de Dumnezeu atât de strâns, încât se unesc cu El într-un chip negrăit. Iniţiativa vine de la El, iar roadele ţin de strădaniile şi de bunăvoinţa noastră, de supunerea faţă de lucrarea harului şi

[3] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 496, traducere, pg. 21-22.
[4] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 497, traducere, pg. 24-25.
[5] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 500, traducere, pg. 27.

de grija noastră de a nu ascunde talantul primit în dar. Domnul sădeşte în sufletele noastre „rădăcinile vieţii duhovniceşti” şi tot El ajută la creşterea acestor rădăcini. Pe El nu Îl vedem, aşa cum L-au văzut Sfinţii Apostoli, cu ochii lor, ci „într-un alt chip, mai desăvârşit, unindu-ne atât de strâns cu El, încât devenim părtaşi şi împreună - vieţuitori cu El”. Unirea desăvârșită a sufletului nostru cu Dumnezeu nu se poate tâlcui.

Prin Sfintele Taine, care vestesc moartea şi îngroparea Domnului, ne naştem şi noi la viaţa duhovnicească şi tot cu ajutorul lor, creştem în această viaţă şi ajungem să ne unim cu Însuşi Mântuitorul nostru. Taina Botezului ne dă „fiinţa şi trăirea noastră în Hristos”. Ungerea cu Sfântul Mir desăvârşeşte pe primitorul Botezului la viaţa Duhului şi îi întăreşte puterile de care are nevoie pe pământ. Iar Sfânta Euharistie susţine această viaţă şi o face înfloritoare. Sufletul nostru trăieşte din această Pâine a vieţii, după ce mai întâi şi-a primit fiinţa (existenţa) în baia Botezului şi s-a întărit prin Ungerea cu Sfântul Mir.[6] Domnul este Cel ce ne „varsă” în suflete dorul după viaţa cerească”.

Prin lucrarea Sfintelor Taine, Soarele Dreptăţii „intră, ca printr-o mare deschizătură (fereastră) a firii, în această lume întunecată”. Şi „după cum atunci când intră razele soarelui într-o cameră în care arde o lumânare, privirile tuturor sunt atrase de aceste raze, a căror strălucire face să pălească cu totul pâlpâirile făcliei, tot astfel şi strălucirea vieţii viitoare, care îşi face loc în lumea aceasta prin Sfintele Taine, covârşeşte în sufletele noastre orice farmec al vieţii trupeşti şi întunecă toată frumuseţea şi strălucirea acestei lumi”.[7]

Din bunătatea lui Dumnezeu şi din iubirea Sa de oameni, El ne-a curăţit sufletul de întinăciunea păcatului prin spălarea cu apă, ne-a dăruit împărăţia cerurilor prin Ungerea cu Sfântul Mir şi ne-a chemat să ne ospătăm împreună cu Cel ce Şi-a dat trupul şi sângele pentru noi.

Prin Sfintele Taine, firea omenească se ridică la atâta mărire, încât devine părtaşă la însăşi cinstea şi firea dumnezeiască. Fiindcă Dumnezeu vrea să ne facă pe toţi părtaşi la cât mai mult bine. Aceasta este lucrarea Iconomiei, prin care Dumnezeu a purtat totdeauna grijă de neamul omenesc.[8] El ne-a făcut părtaşi la plinătatea Dumnezeirii, încărcându-ne cu bogăţia darurilor ce se revarsă din Fiinţa Sa. Iar Sfintele Taine sunt „porţile” prin care oamenii ajung la fericirea cerească.

---

[6] Nicolae Cabasila spunea: „Nu noi suntem cei ce ne-am mişcat, sau ne-am ridicat, spre a fi mai aproape de Dumnezeu, ci Domnul Însuşi este Cel ce S-a coborât şi a venit la noi”. Nu noi L-am căutat pe Domnul, ci El ne-a căutat pe noi. Noi suntem oaia cea pierdută, în căutarea căreia păstorul pleacă. „Domnul a coborât pe pământ şi a găsit în om chipul Său” - *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 501-504, traducere, pg. 29-30.

[7] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 504, traducere, pg. 31.

[8] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 505, traducere, pg. 33-34.

Domnul a fost începătorul sfinţirii şi îndreptării noastre. El s-a adus jertfă, în locul nostru, înaintea Tatălui ceresc. Domnul nu mai cere acum oamenilor să moară în chip firesc, ca El, ci numai să mărturisească moartea Sa prin Botez şi să-L vestească prin Ungerea cu Sfântul Mir şi prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Său. Şi făcându-i să intre pe porţile împărăţiei Sale, îi încoronează pe aceştia.[9]

Prin Sfintele Taine, Hristos vine la noi, Îşi face sălaş în sufletul nostru, Se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă. Odată ajuns în sufletul nostru, El ne dă din însăşi viaţa Sa şi ne face părtaşi la biruinţa Sa. După ce am ieşit din baia Botezului, ne pune pe frunte cununa de lauri. Chiar dacă noi nu ne luptăm, nici nu ne străduim, când primim Sfintele Taine, totuşi în sufletul nostru trăim această luptă şi slăvim biruinţele Domnului. Moartea Sa devine a noastră, iar trupul nostru se schimbă în trupul Celui ce a murit şi a înviat. De aceea, şi noi „ne bucurăm de bunătăţile ce decurg din suferinţele şi din moartea Lui".[10] Hristos a luptat pentru noi, murind, pentru ca noi să biruim.

2. Mărturii patristice din secolul al IV-lea despre săvârşirea Tainei Ungerii cu Sfântul Mir. Sfântul Chiril al Ierusalimului vorbeşte în Cateheza a treia mistagogică[11] despre ungerea cu Sfântul Mir. El spune că aşa cum peste Hristos, la ieşirea din apele Iordanului, s-a pogorât Sfântul Duh „în deplinătatea fiinţei Sale, odihnindu-se Cel asemenea peste Cel asemenea", tot astfel, după ieşirea din apa Botezului, cei nou botezaţi primesc ungerea, „antitipul Aceluia prin Care a fost uns Hristos". Iar Acesta este Sfântul Duh.[12]

Hristos a fost uns cu untdelemnul spiritual al bucuriei, adică cu Duhul Sfânt. Căci Duhul este pricinuitorul bucuriei duhovniceşti. Creştinii sunt unşi cu Sfântul Mir, devenind „părtaşi ai lui Hristos".

Despre Sfântul Mir şi efectele lui asupra primitorului acestei Sfinte Taine, Sfântul Chiril al Ierusalimului spunea: „Să nu-ţi închipui că Mirul acesta este simplu mir. Căci după cum pâinea Euharistiei, după invocarea Sfântului Duh, nu mai este simplă pâine, ci trup al lui Hristos, tot aşa şi acest Sfânt Mir, după invocare, nu este simplu mir…; este un dar al lui Hristos şi al Sfântului Duh şi lucrează prin prezenţa Dumnezeirii Lui…

---

[9] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 509, traducere, pg. 38.
[10] *De vita in Christo,* I, PG 150, col. 516-517, traducere, pg. 43.
[11] *Catecheses Mystagogicae Quinque. Mistagogica III. De sacro chrismate* - PG 33, col. 1088-1093.
[12] SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Mistagogica III*, 1, PG 33, col. 1088-1089, traducere în limba română în volumul: SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze,* traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 2003, p. 351.

Trupul se unge cu mir văzut, dar se sfinţeşte sufletul prin Sfântul şi de viaţă făcătorul Duh”.[13]

În ce priveşte părţile corpului pe care se aplică ungerea cu Sfântul Mir şi motivul pentru care se ung acestea, citim că cei nou-botezaţi sunt unşi pe frunte, ca să fie sloboziţi de ruşinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni şi ca să poată creştinul privi slava Domnului. Prin ungerea la urechi, va fi în stare să asculte tainele dumnezeieşti. Ungerea la nări se face spre a putea simţi buna mireasmă a lui Hristos. Ungerea la piept îl va întări împotriva uneltirilor diavolului, primind platoşa dreptăţii şi armura Sfântului Duh.[14]

Numai după ungerea cu Sfântul Mir, renaşterea este confirmată şi primitorii Tainei se numesc creştini, fiind unşi cu adevărat de Sfântul Duh. De aceea, Sfântul Chiril al Ierusalimului ne îndeamnă: „Păziţi neîntinată această ungere… Această sfântă ungere este apărare duhovnicească a trupului şi mântuire sufletului… Odată ce aţi fost unşi cu acest Sfânt Mir, păstraţi-l în voi neîntinat şi neprihănit. Să sporiţi prin fapte bune şi să ajungeţi bineplăcuţi lui Hristos”.[15]

Şi **Sfântul Ambrozie al Milanului** vorbeşte, în lucrarea sa *De Mysteriis*, VI, despre ungerea pe creştet a celor ce ies din apa botezului, adăugând că „prin harul duhovnicesc suntem unşi cu toţii pentru împărăţia lui Dumnezeu”.[16]

3. Despre lucrarea Sfântului Duh prin Taina Mirungerii în opera lui Nicolae Cabasila *De vita in Christo*. Lucrarea *Despre viaţa în Hristos* - *De vita in Christo* este împărţită în 7 capitole (cărţi). Primul vorbeşte despre viaţa supranaturală, sau trăirea în har, care este sădită în noi, crescută şi desăvârşită prin mijlocirea Sfintelor Taine, dintre care autorul insistă asupra celor 3 Taine de iniţiere a creştinului.

În vechimea creştină, cele 3 Taine de iniţiere erau nedespărţite una de alta. Catehumenii erau întâi botezaţi, apoi unşi cu Sfântul Mir şi după aceea luau parte pentru prima dată la Liturghia credincioşilor, primind prima împărtăşanie. Orice creştin ortodox primeşte cele 3 Taine, dar puţini îşi dau seama de rolul şi efectele pe care le au ele în viaţa sa religioasă. Faptul că

---

[13] SFANTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Mistagogica III*, 3, PG 33, col. 1089-1092, traducere, pg. 352.

[14] SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Mistagogica III*, 4, PG 33, col. 1092, traducere, pg. 352-353.

[15] SFANTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Mistagogica III*, 7, PG 33, col. 1093, traducere, pg. 354.

[16] SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *De Misteriis,* VI, 30, PL 15, col. 415, traducere în limba română în volumul: Sfântul AMBROZIE, *Scrieri. Partea a doua,* trad. de Pr. Prof. Ene Branişte, Bucureşti 1994, pg. 16.

Botezul şi Mirungerea se administrează pruncilor, face ca importanţa spirituală a acestor Taine să scape din atenţia clericilor şi a naşilor la botez. Nicolae Cabasila oferă cea mai completă, sistematică şi dezvoltată expunere despre rolul şi efectele celor 3 Taine de iniţiere. El nu se ocupă de partea văzută a acestor Taine, nici de ritualul lor (ca Simeon al Tesalonicului), ci descrie efectele Tainelor în viaţa religioasă şi rolul lor în desăvârşirea şi sfinţirea vieţii creştine.[17]

Ideea centrală a operei *Despre viaţa în Hristos - De vita in Christo* este clar formulată: „Viaţa în Hristos încolţeşte (germinează) în lumea aceasta şi îşi are începutul aici, pe pământ, dar nu atinge desăvârşirea decât în cealaltă lume". „Viaţa în Hristos", despre care vorbeşte Nicolae Cabasila, este mai mult decât o *imitatio Christi*, ca în lucrarea lui Toma de Kempis. Căci viaţa în Hristos este trăire în Hristos, viaţă supranaturală, pe care Dumnezeu ne-o dăruieşte prin harul Sfintelor Taine, pe care le primim în Biserica. Este nevoie însă şi de strădania noastră personală. În primele 5 capitole ale lucrării sale, Cabasila vorbeşte despre rolul harului, iar în ultimele 2 despre rolul omului. Cele 3 Taine de iniţiere pun temelia trăirii noastre duhovniceşti şi ne duc progresiv la unirea cu Hristos. Dacă Taina Botezului înseamnă naştere, Taina ungerii cu Sfântul Mir este un izvor de tărie şi lucrare, iar Pâinea vieţii şi Paharul binecuvântării euharistice sunt mâncare şi băutură. Botezul îl împacă pe om cu Dumnezeu, Mirul îi împărtăşeşte daruri minunate, iar Masa Euharistică îi aduce sufletului pe Însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos.[18]

Taina ungerii cu Sfântul Mir împărtăşeşte primitorului ei energiile spirituale şi le pune pe acestea în lucrare. Ea are asupra celor botezaţi acelaşi efect cu punerea mâinilor de către Sfinţii Apostoli peste cei nou-botezaţi (neofiţi) de către aceştia,[19] prin care Mângâietorul (Duhul Sfânt) Îşi revarsă şi astăzi darurile Sale peste cei botezaţi şi care se ung cu Sfântul Mir.[20] Desigur, întreaga Sfântă Treime colaborează la renaşterea, la reînnoirea noastră, dar autorul imediat este Cuvântul, care ne dă Duhul Sfânt.

În Biserica primară, Taina Sfântului Mir dădea credincioşilor puteri minunate: puterea (harisma) de a vindeca, de a prooroci, glosolalia, sau alte daruri. Atunci erau necesare, pentru întărirea credinţei şi acele daruri, sporadic ele fiind oferite oamenilor şi în zilele noastre. Istoria bisericească consemnează că erau sfinţi care, prin rugăciunile lor, vindecau de boli (spre

---

[17] Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, *Rolul Botezului, Mirungerii şi al Sfintei Euharistii în viaţa creştină, după Nicolae Cabasila*, în revista Glasul Bisericii, an XV, nr. 10, octombrie 1956, p. 551-552.

[18] Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, *Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine...,* pg. 15-16.

[19] „Atunci (Petru şi Ioan) şi-au pus mâinile peste ei şi au luat Duh Sfânt" - Faptele Apostolilor VIII, 17.

[20] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 569, traducere, pg. 95.

exemplu Sfinţii Doctori fără de arginţi). Această putere vindecătoare s-a transmis asupra trupurilor Sfinţilor şi după moartea acestora, moaştele lor fiind făcătoare de minuni. Căci puterea lor minunată nu le-a părăsit trupurile.[21]

Taina Sfântului Mir împărtăşeşte tuturor creştinilor din toate timpurile (deci şi de astăzi) daruri folositoare sufletelor noastre, între care darul evlaviei şi al rugăciunii, darul dragostei, al înţelepciunii şi multe altele. Credinţa este un dar al Duhului Sfânt, ca şi sfinţenia vieţii. Rugăciunea este şi ea un dar, „căci singur Duhul Sfânt se roagă pentru noi cu suspinuri negrăite" (Romani VIII, 26). Mulţi creştini nu îşi dau seama de existenţa acestor daruri, ba chiar se îndoiesc de lucrarea aceasta a Duhului Sfânt într-înşii, căci au primit pecetea harului Sfântului Duh când erau prunci. Mai apoi, crescând şi fiind robiţi păcatelor, sufletele lor sunt oarbe ca să mai vadă bogăţia darurilor duhovniceşti cu care au fost dăruiţi. Multe sunt binefacerile pe care creştinii nou-botezaţi le pot scoate din Taina Sfântului Mir.[22]

Nicolae Cabasila este cel mai autorizat şi complet teoretician al vieţii religioase liturgice hristocentrice în Ortodoxie. Pentru el, calea desăvârşirii creştinilor este deschisă tuturor. Este calea harismatică a Tainelor, începând cu Tainele de iniţiere. Botezul este taina purificării, Mirungerea a iluminării, iar Euharistia a sfinţirii sau a desăvârşirii. Cât despre lucrarea sa cu titlul *Despre viaţa în Hristos - De vita in Christo,* aceasta este dezvoltarea ideii din cuvintele pauline: „În El (Hristos) viem, ne mişcăm şi suntem" (Faptele Apostolilor XVII, 28). Căpătăm puterea să vieţuim în Hristos prin Taina Botezului. Ne mişcăm în El prin efectele Tainei Mirungerii. Trăim sau căpătăm nemurirea în Hristos prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Lui.[23]

Înnoirea în duh şi reînvierea, pe care Taina Botezului o aduce, produce în om lucrări lăuntrice, pe care însă le trezeşte la viaţă Ungerea cu Sfântul Mir, în măsura în care sufletul noului botezat este simţitor la lucrarea Tainei.

Din Vechiul Testament aflăm că se ungeau preoţii şi regii. În Bizanţ, din secolul al XII-lea, exista la încoronarea împăraţilor aceeaşi rânduială ca la sfinţirea preoţilor, adică punerea mâinilor şi invocarea Sfântului Duh.[24]

---

[21] SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, în *Catehezele* sale *baptismale*, zicea: „În trupurile sfinţilor se păstrează puterea divină chiar şi după moarte" – *Cateheza - Catechesis XVIII*, 16, PG 33, col. 1036-1037, traducere, pg. 520-521.

[22] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 576, traducere, pg. 99; Pr. Prof. Ene BRANISTE, *Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine...,* pg. 17-18.

[23] Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, *Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine...,* pg. 22-23.

[24] Sfântul TEOFILACT AL BULGARIEI, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni*, II, 21, PG 124, col. 812.

Botezul creştin închipuie crucea şi moartea Domnului. Sfântul Mir însemnează împărtăşirea cu Duhul Sfânt, însemnează revărsarea Sfântului Duh peste tot trupul nostru.[25]

Una şi aceeaşi putere lucrează în toate Sfintele Taine. Puterea lor izvorăşte din aceeaşi jertfă a lui Hristos. Duhul Sfânt se dă unora sub forma puterii de a prooroci, altora prin puterea de a vindeca, toate având rostul de a ajuta la zidirea Bisericii. Unii primesc puterea de a deveni mai buni prin mai multă evlavie şi curăţie sufletească, sau prin sporirea dragostei şi a smereniei lor. La strădaniile lor creştineşti se adaugă ajutorul dumnezeiesc, care îi face să persevereze şi să lucreze mai spornic. Căci „virtuţile cele dumnezeieşti şi peste fire ni le sădeşte Însuşi Dumnezeu".[26]

Taina Sfântului Mir aduce roade în viaţa primitorilor, dar nu toţi le simt, nici nu înţeleg bogăţia darurilor primite de ei, adesea pentru că sunt mici şi nu au suficientă putere de judecată. Sfântul Apostol Pavel scria lui Timotei: „Să nu fii nepăsător faţă de harul care este întru tine" (I Timotei IV, 14). Desigur, harul nu este suficient, dacă nu lucrăm împreună cu el, străduindu-ne să scoatem un folos duhovnicesc pentru suflet din această Taină. Iar când întâlnim un creştin ce se distinge prin virtuţile sale, trebuie să vedem într-însul lucrarea Sfântului Mir, să vedem rodul darului primit de el prin Taina Mirungerii.[27]

Toate darurile Sfântului Duh şi toată lucrarea duhovnicească îşi au izvorul în rugăciunile de la primirea Tainei Mirungerii. Toate binefacerile pe care Dumnezeu le împarte oamenilor vin prin mijlocirea Celui ce este Mijlocitor între Dumnezeu şi om. Iar legătura noastră cu El este posibilă, ca şi împărtăşirea noastră cu darurile Lui, prin Sfintele Taine. Cât despre contribuţia omului, adică jertfa faptelor lui bune, „strădania sufletului nu are alt rol decât să păstreze binefacerile primite (prin Sfintele Taine) şi să nu risipească comoara sa".[28] Desigur, fiecare Sfântă Taină are roadele ei. Însă, prin excelenţă, împărtăşirea Sfântului Duh şi a darurilor Lui sunt rodul Sfântului Mir. Chiar dacă aceste daruri nu se arată roditoare chiar din clipa Ungerii cu Sfântul Mir.

4. Aspecte practice privind Taina Ungerii cu Sfântul Mir în opera Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului[29] cu titlul *Kata Aireseon* -

[25] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 573, traducere, pg. 97.
[26] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 577, traducere, pg. 100.
[27] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 577-580, traducere, pg. 101.
[28] *De vita in Christo,* III, PG 150, col. 580, traducere, pg. 103.
[29] Arhiepiscopul Simeon s-a născut pe la mijlocul secolului al XIV-lea, în Constantinopol. A fost monah. A ajuns arhiepiscop al Tesalonicului, între anii 1410-1429. Se pare că a murit înainte de 29 martie 1430, când Tesalonicul a căzut sub turci. Textul original al principalei sale lucrări, *Kata Aireseon - Contra ereziilor*, s-a tipărit pentru prima oară la Iaşi în anul 1683, sub îngrijirea patriarhului Dositei al Ierusalimului. Lucrarea este şi în PG 155, col. 25-1004.

Contra ereziilor. Despre Taina Sfântului Mir se vorbeşte în cap. 71-78 (PG 155, col. 237-252). Această parte a lucrării lui Simeon poartă titlul: *Despre Sfânta Taină a Sfântului Mir - Peri tis Ieras teletis tou Agiou Mirou - De sacro Ritu sancti unguenti.* Aici se arată ce este Mirul, cine poate să sfinţească Mirul şi cine să-l primească.[30]

Rânduiala săvârşirii Tainei Ungerii cu Mir este aceeaşi şi astăzi. După întreita afundare, arhiereul îl pecetluieşte pe cel botezat, rostind formula: „Pecetea darului Duhului Sfânt" şi îl unge pe părţile principale ale corpului. Apoi se roagă pentru cel botezat ca să se împărtăşească cu Sfintele Taine, ca să nu mai fie rob trupului, ci fiu al Împărăţiei lui Dumnezeu.[31]

Cu privire la inovaţiile introduce în rânduiala Botezului şi a Mirungerii de apuseni, Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului atrage atenţia asupra formulei corecte: „Se botează…" şi „Se unge…"; iar nu: „Te botez eu…" şi „Te ung eu…". Căci pruncul se botează şi se unge de către Mântuitorul prin mijlocirea arhiereului sau a preotului, care săvârşesc lucrarea lui Dumnezeu. Formula ortodoxă lasă să se înţeleagă că lucrarea o săvârşeşte puterea harului Duhului Sfânt, iar nu preotul, cu puterea sa. La apuseni, preotul se prezintă ca fiind el însuşi săvârşitorul şi transmiţătorul harului, în chip direct, prin formula: Eu te botez (te ung).[32]

Cât despre primirea Sfântului Mir şi a Sfintei Euharistii de copii la 7-12 ani, Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului spune că acest lucru este contrar învăţăturii bisericeşti.[33]

Arhiepiscopul Simeon vorbeşte pe larg despre cum se săvârşeşte ungerea cu Sfântul Mir. El spune că Mirul a fost dat în locul punerii mâinilor de către Apostoli, celor ce se botează în Hristos. Dar „punerea mâinilor şi chemarea darului s-a păstrat la cei ce se hirotonesc preoţi". De asemenea, se descrie în opera sa rânduiala slujbei de sfinţire a Mirului.[34]

Opera lui Simeon a fost tradusă şi în limba română şi tipărită la Bucureşti în anul 1765, sub titlul *Voroavă de întrebări şi răspunsuri*. Titlul arată că ea este un dialog. În 1865 a apărut cu titlul: *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*.

[30] Drd. SORIN PETCU, *Rânduiala şi explicarea Botezului şi a Mirungerii, după Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului*, în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an XXIV, nr. 9-10/1972, p. 696-698.

[31] Drd. SORIN PETCU, *Rânduiala şi explicarea Botezului şi a Mirungerii...,* p. 703.

[32] Drd. SORIN PETCU, *Rânduiala şi explicarea Botezului şi a Mirungerii...,* p. 708-709.

[33] Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului, *Contra ereziilor,* cap. 69, PG 155, col. 235 şi traducerea în limba română în volumul: SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, vol. I, Suceava, 2002, pg. 121.

[34] Arhiepiscopul SIMEON AL TESALONICULUI, *Contra ereziilor,* cap. 71, PG 155, col. 240 şi traducere, pg. 123.

Mirul este „dar dumnezeiesc”. De aceea, Arhiepiscopul Simeon exclamă: „O, de cât har se lipseşte cel ce nu se împărtăşeşte acestui dar!”.[35]

De cei însemnaţi cu dumnezeiescul Mir le este teamă până şi duşmanilor diavoli, căci prin această ungere „purtăm întru noi pecetea Sfintei Treimi”. „Prin acest Mir ne facem duhovniceşti şi plini de dar, însemnaţi cu Dumnezeiasca Treime. Că ne curăţim şi ne sfinţim şi ne naştem a doua oară în Sfânta apă. Iar prin Mir luăm pecetea şi darurile Acesteia… Cel ce nu se unge după botez, nu are pecetea şi semnul Sfintei Treimi, nici harul Duhului. Căci Dumnezeieştile Taine una într-alta se cuprind. Şi precum este Treimea nedespărţită, aşa şi darurile Sfintei Treimi”.[36]

La Romano-catolici, la hirotonie, episcopul rosteşte rugăciunea de consacrare a preotului, apoi unge mâinile celui consacrat, pentru ca acesta să sfinţească poporul.[37] Dar Arhiepiscopul Simeon atrage atenţia că, dacă la ortodocşi hirotonia preoţilor se face prin punerea mâinilor şi chemarea Duhului, în schimb „catolicii inovează, ungându-se cu Mir, când se hirotonesc”.[38]

5. Concluzii. Păstrarea roadelor vieţii duhovniceşti, dobândite prin Sfintele Taine. Începutul vieţii duhovniceşti ţine de atotputernicia Mântuitorului. Rămânerea noastră în această viaţă depinde de strădania noastră.[39]

Hristos a chemat pe toţi oamenii să ia coroana împărătească. I-a înfiat şi le-a deschis tuturor cerul. Le-a dat aripi şi curaj. Desigur, nu este de ajuns să înveţi ceea ce trebuie să faci, ca să fii un om bun. Este nevoie şi de lucrare, de făptuire, de împlinire. Aşa cum hrana sau haina nu sunt de ajuns celor ce le au, ci celor ce ştiu să le folosească bine. „Nu-i greu deloc să doreşti binele, căci aşa ceva nu cere nicio forţare. Ca să ajungi însă la bine şi să-l păstrezi, se cere… să dai dovadă de iscusinţă”.[40]

Unii dintre creştini se descurajează, socotind că împlinirea poruncilor este un lucru prea greu pentru ei. Dar le răspunde Nicolae Cabasila, zicând: „Nu ni se cere să trăim singuri, la marginea lumii, nici să ne hrănim cu mâncăruri neobişnuite, nici… să ne primejduim vreunul din

---

[35] Arhiepiscopul SIMEON AL TESALONICULUI, *Contra ereziilor,* cap. 73, PG 155, col. 244 şi traducere, pg. 126.
[36] Arhiepiscopul SIMEON AL TESALONICULUI, *Contra ereziilor,* cap. 73, PG 155, col. 244-247 şi traducere, pg. 127.
[37] www.credinta-catolica.ro.
[38] Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului, *Contra ereziilor,* cap. 75, PG 155, col. 249 şi traducere, pg. 129.
[39] *De vita in Christo,* VI, PG 150, col. 637 şi urm., traducere, pg. 160.
[40] *De vita in Christo,* VI, PG 150, col. 637 şi urm., traducere, pg. 174.

noi sănătatea, sau să facem vreo bravură ce întrece puterile noastre, ci doar, rămânând acasă…, să petrecem cugetând într-una la Legea Domnului”.[41]

Sfintele Taine lucrează în noi, rodind în suflet un lanţ de binefaceri. Iar gândurile noastre bune devin un leac pentru suflet, trezind dorinţa pentru faptele bune.

Abstract: ***The Work of the Holy Spirit through the Sacrament of Chrismation in Eastern Patristic Thought of the Fourteenth and Fifteenth Centuries (Nicholas Cabasila and Simeon of Thessaloniki)***

The beginning of spiritual life is connected to the Almighty Saviour. The degree to which we preserve this life depends entirely on our hard work. Christ has called all the people to Him to give them the imperial crown. He adopted all of them and opened heaven for them. He gave them wings and courage. Of course, it is not enough to learn what you have to do in order to be a good person. What is needed is working, acting and accomplishing. In the same way in which food or clothes are not enough for those who possess them, but plenty enough to those who know how to use them well. „It is not difficult to wish well, for this requires no effort. But in order to get to that good you wish and to keep it, it is necessary that one should prove their astuteness”. Some Christians lose their courage, thinking that to respect the commandments is something too difficult for them. But Nicholas Cabasilas answers them by saying: „We are neither asked to live alone, at the end of the world, nor to feed ourselves on fancy dishes, nor… to endanger our health or do something that goes beyond our power, but just by staying home… to spend our time thinking continuously about the Law of the Lord”. The Holy Mysteries work within us, producing a series of good results in the human being’s soul. And our good thoughts become a remedy of the soul, increasing our yearning for good work.

[41] *De vita in Christo,* VI, PG 150, col. 637 şi urm., traducere, pg. 176.

Carosus din Schithia Minor, Arhimandrit în Constantinopol și combatant la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon - de la credința niceeană - la apărarea lui Eutihie, la condamnarea lui și la aderarea hotărârilor Sinodului din 451

Pr. Conf. Univ. Dr. MARIN COJOC[1]

Cuvinte cheie: *istorie bizantină, Arhimandritul Carosus de Constantinopol, Calcedon, Eutihie*
Keywords: *Byzantine history, Arhimandrite Carosus of Constantinople, Calcedon, Eutychios*

Nu se știe în ce împrejurări Carosus din Scythia Minor,[2] din cetatea Tomis, a ajuns arhimandrit la una din mănăstirile din Constantinopol. El apoi a ajuns delegat la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon din 451 unde a protestat, apărând vehement credința niceeană și hotărârile de la Efes din 431 și argumentând că face aceasta pentru că el a fost botezat de către Sfântul Theotim de Tomis care l-a însărcinat să țină nealterată credința

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[2] ACO II.1 pp. 458–60; KARL JOSEPH VON HEFELE, JOSEPH HERGENRÖTHER, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, volume 3, partie 2*,* Letouzey, 1910 apare sub denumirea de *Carosus*.Consult Mansi, *Sacr. Conc. Collectio*, VI. VII la fel; TILLEM. *Mémoires*, etc. XV.; BRIGHT, *History of the Church* (313-451) apare tot *Carosus*. În Di*ctionary of Christian Biography and Literature* by Wace, Henry, p. 57 apare *Caroasus.* ALOIS GRILLMEIER, THERESIA HAINTHALER, PAULINE ALLEN, *Christ in christian tradition: From the Council of Chalcedon (451).From the Council of Chakedon (451)* to *Gregory the Great (590-604)*, vol. II, Münchеn, 1995, p. 39 și 40 apare tot sub denumirea de *Carosus.* PIERRE-THOMAS CAMELOT, *Les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine: 431 et 451*, Fayard, Paris, 2006, 257 p. (ISBN 2-213-62986-2) la fel Carosus. În lucrarea *„A Tale of Two Synods: The archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451*". În Journal of Eastern Christian Studies 66 (2014), pp. 37-61 apare tot sub numirea de *Carosus.* În lucrarea *The Ecclesiastical History from A.D. 400 to 456*: Tr. with Notes, volum 2 apare tot sub denumirea de *Carosus*. În *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century,* edited by *Henry Wace and William Coleman Piercy* deasemenea sub denumirea de *Carosus*. A se vedea despre Carosus și lucrarea: *Leo the Great, Gregory the Great* de Philip Schaff, Michigan, 2004, în epistolele 136, 141, 142.Alte comentarii și analize asupra lui Carosus în *The acts of the Council of Chalcedon* (traduits, introduits et adnnotés par Richard Price et Michael Gaddis), Liverpool University Press, Liverpool, 2005 (ISBN 0-85323-039-0); 3 vol.; vol. 1: *General introduction; documents before the Council; Session I*, XVI-365 p.; vol. 2: *Sessions II-X; Session on Carosus and Dorotheus; Session on Photius and Eustathius; Session on Domnus*, X-312 p.; vol. 3: *Sessions XI-XVI; documents after the Council; appendices; glossary; bibliography; maps; indices*, X-312 passim *Carosus.*

Sfinților Părinți de la Sinodul din Niceea din 325 și a celor adunați la Efes.[3] Deși a fost botezat la Tomis și venea din Schytia Minor a păstrat credința ortodoxă proferată de sinoadele ecumenice de până atunci și nu a fost atins de conceptele theopaschite ale călugărilor sciți așa cum s-a încercat să se sugereze în anumite lucrări.[4] În cadrul ședințelor Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon, Carosus alături de un alt arhimandrit din Constantinopol, Dorotheos a fost foarte activ în disputele care s-au creat cu privire la dreapta credință. În Sesiunea a 4-a a sinodului IV Ecumenic (oct.17), s-au prezentat și au fost admiși la discuții 18 (?) anti-Eutychieni, preoți și arhimandriți conduși de către Faustus. Ei au fost cercetați cu privire la cererea pe care a adresat-o împăratului Marcian în perioada presinodală de către arhimandritul Carosus și alții care la vremea aceea erau de partea lui Eutyhie, și el arhimandrit într-o mănăstire (martirium) de lângă Constantinopol. La începutul acestor dispute, Faustus a răspuns că dintre toți acești petiționari doar Carosus și Dorotheos erau cu adevărat arhimandriți,[5] ceilalți din această grupare care se autointitulau așa erau doar călugări care viețuiau în martirii sau nu erau recunoscuți de către autorități sub această

---

[3] cf.ACO II.....; Labbe, *Concil.* IV. 530). Socr. *H. E.* VI. 12; Soz. *H. E.* VII. 26, VIII. 14; Tillem. *Mém. eccl.* XI. 190; Le Quien, *Or. Chist.* II. 1217; Cave, *Hist. Lit.* I. 288.

[4] ALOIS GRILLMEIER, THERESIA HAINTHALER, PAULINE ALLEN, *Christ in christian tradition: From the Council of Chalcedon (451).From the Council of Chakedon (451)* to *Gregory the Great (590-604).*, vol. II, München, 1995, p. 39 „*According to Trifolius the Scythian formula was not to be found in the four Councils*". Însă în pagina următoare p.40 se face următorul comentariu dubitativ la început: „*the Council of Chalcedon condemned this formula when it was presented by the monks Dorotheus and Carosus.Trifolius claimed that the reference by the monks to the Tomus ad Armenios of Patriarch Proclus was invalid, because the theopaschite formula was certainly introduced as a forgery*". În realitate, analizând actele Sinodului IV Ecumenic, nu se găsește nicăieri vreo referință a lui Carosus la formula theopaschită.

[5] ACO II, 1; *Les moines des Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu`a la mort de Photius (330-398)* par L`Abbe Marin, Paris 1897, p. 196 arată că din cei 28 de protestatari, în afară de Carosus și Dorotheos se mai adaugă unul Maxim care era cu adevărat arhimandrit pe când ceilalți au uzurpat titlul de arhimandriți. Richard Price et Michael Gaddis, op.cit., p. 153 unde arată atestarea lui Faustus că dintre toți petiționarii către împăratul Marcian doar Carosus și Dorotheos erau arhimandriți pe când ceilalți erau doar călugări, precum Helpidius care era custodele martiriului Sf. Procopie (4 asemenea lăcașuri în Conatantinopol), Eutyhie era custode la martiriul Celerin și nu avea o mănăstire, Theodor era de asemenea custodele unui martiriu fără să fie numit, nici martirul lui Moise nu era cunoscut cu numele, Maximus era arhimandrit și profesor al lui Eutyhie, Gerontius și Nemesianus nici lor nu li se cunoaște capelele martiriilor unde rezidau, de asemenea nici lui Theophilus și Thomas.Leontius era un fost deținător de urși, Hypses era custodele unei capele a unui martiriu și avea pe lângă el două trei persoane la Xylocircus, Callinicus avea sub custodia sa zece persoane tot la martiriul de la Xylocircus, Paul Bitinianul locuia de asemenea la capela unui martiriu, Gaudentius era custode la capela martiriului Sf. Filip, pe partea vestică a Bosforului iar lui Eugnomonius nu i se cunoaște martirul unde rezida.

calitate. Trimișii imperiali au hotărât atunci ca arhimandritul Carosus și ceilalți să fie citați în fața curții imperiale. Douăzeci dintre ei s-au prezentat atunci în fața autorităților politice și cererea lor a fost citită. Petiția aceasta era un apel fierbinte adresat împăratului Theodosie II pentru a preveni izbucnirea unei schisme, de a convoca un sinod, și în același timp de a interzice expulzarea oricărei persoane din biserică, din mănăstire sau martiriile unde se află fiecare.[6] Într-un al doilea document arhimandriții și călugării care în această fază inițială erau, oarecum, de partea lui Eutihie își cereau iertare că nu au știut mai înainte de hotărârea și interdicția imperială. În răspunsul său către arhimandriți și călugări, împăratul i-a asigurat că la viitorul sinod ecumenic credința niceeană va fi restabilită și respectată și că: „*nimic altceva nu va fi hotărât în afară de aceasta*". Adresarea lor arăta, printre altele că, și condamnarea lui Dioscor[7] era nepotrivită cu promisiunea imperială; în consecință el și episcopii săi ar trebui, prin urmare, să fie chemați la sinod pentru ca prezenta schismă să fie înlăturată. În același timp se arăta că dacă nu se va ține cont de cererile lor, arhimandriții și călugării, nu vor mai avea comuniune cu persoanele care se opuneau credinței celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea. Pentru a dovedi ortodoxia lor, călugării și arhimandriții în cauză au adăugat semnăturile lor Crezului de la Niceea și canoanelor de la Sinodul de la Efes care confirmau aceasta. În aceste circumstanțe, de presiune monahală, Aetius,[8] arhidiacon în Constantinopol,

---

[6] ACO II, 2; cf. AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER, *Allgemeine Kirchengeschichte*, vol.2, part. 1, p.517 unde se arată, potrivit documentelor sinodale, că cei doi arhimandriți au înaintat o cerere scrisă care după citire a fost încuviințată de autoritățile imperiale: „*Zwei der Aebte, Carosus und Dorotheus, übergaben eine Schrift, deren Verlesung die kaiserlichen Beamten bewilligten. Sie enthielt die Bitte, daß Dioskor und alle Bischöfe seiner Parthei wieder Sitz und Stimme auf dem Concil erhalten...*". A se vedea și comentariile la, ALOIS GRILLMEIER, THERESIA HAINTHALER, PAULINE ALLEN, *Christ in christian tradition: From the Council of Chalcedon (451),* 1995, p. 326; cf. și *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century,* edited by *Henry Wace and William Coleman Piercy* la cap. Eutyches (4) and Eutychianism, p. 6. De asemenea a se vedea comentariile la RICHARD PRICE ET MICHAEL GADDIS, *op. cit.*, p.120 „*Since the supporters of Eutyches claimed that the emperor had told them that he would himself attend to their case (83), and the chairman informed the council that the emperor wished them to be given time for reflection (113)*".

[7] PLRE II, p. 598 Ioannes 19 este vorba și de Carosus și Dorotheos care ar fi încercat să-l determine pe Dioscor să accepte sinodul/poate și pe Carosus și Dorotheos.

[8] Aetius era arhidiacon și *primicerius* (senior-notar. A se vedea P.A. KAZDAN, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991 vol. I, p. 1719) în Constantinopol, el este cel care a fost însărcinat de autoritățile imperiale cu interogatoriul lui Carosus cf. ACO II, ; cf. *The acts of the Council of Chalcedon* (traduits, introduits et annotés par Richard Price et Michael Gaddis), Liverpool University Press, Liverpool, 2005 (ISBN 0-85323-039-0); *Sessions II-X; Session on Carosus and Dorotheus; Session on Photius and Eustathius; Session on Domnus*, X-312 la nota 258, Potrivit acelorași autori p. 77 se arată, de asemenea, agresivitatea lui Aetius în interogatoriul făcut lui Carosus și Dorotheos: „*he aggressively*

în numele autorităților imperiale și ecclesiale din Constantinopol, le reamintea acestor petiționari că: „*disciplina bisericească cere călugărilor să accepte instrucțiuni în materie de credință de la episcopii lor*". În numele sinodului arhidiaconul Aetius i-a întrebat: „*Sunteți de acord cu hotărârile sinodului sau nu? Eu respect crezul de la Niceea, a răspuns Carosus, condamnă-mă pentru aceasta și trimite-mă în exil... dacă Eutyhie de asemenea nu crede ceea ce Biserica ortodoxă crede, să fie* anathema".[9] A

---

questioned Carosus and Dorotheus in Session IV, and throughout the Council took initiative in representing Anatolius' point of view". A se vedea comentariile cu privire la interogatoriul lui Aetius contra lui Carosus și în *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century,* edited by *Henry Wace and William Coleman Piercy* la cap. Eutyches (4) and Eutychianism, p. 6; Cf. PHILIP SCHAFF, *Leo the Great, Gregory the Great,* 2004, p. 145-146 unde se arată că papa Leon cel Mare i-a adresat lui Aetius Ep. 153 și Ep.147 (cf. PHILIP SCHAFF, *op. cit.*, p. 174-175 de asemenea, ambele fără text în această ediție germană). În Ep. 113 către Julian episcop de Cos, papa Leon se plânge de depunerea lui Aetius din treapta de arhidiacon sub pretenția falsă de *promovare* și arată că în locul lui a fost ales Andrei care după părerea papei Leon s-ar fi însoțit mai înainte cu ereticii. Aetius cf. papei Leon în Ep. 111, 2 ar fi fost „*promovat*", în urma evenimentelor ulterioare sinodului, de patriarhul Anatolius, la demnitatea de *coemeterio deputatis* într-o locație din afara cetății cf. și Philip Schaff, op. cit., n. 476. După intervenția papei Leon, se pare, că arhidiaconul Aetius ar fi fost reabilitat cf. DHGE I, 668-669; În această privință a se vedea și comentariile la Louis Ellies Du Pin, *A New History of Ecclesiastical Writers*, vol. 3-4, p. 110 și comentariile la Ep. 112 către Pulcheria augusta, Ep. 113 din 11 martie 543 către Julian de Cos și Ep. 114 către toți episcopii adunați în Sinodul de la Calcedon. În privința lui *Aetius*, arhidiacon din Constantinopol a nu se confunda cu Aetius *comes domesticorum et sacrorum stabulorum* din aceeași perioadă (cf. PLRE II, 29-30) sau cu Aetius, episcop al cetății Pionia din Hellespont care a semnat hotărârile sinodului de la Calcedon cu nr. 106 cf. și Richard Price et Michael Gaddis, op. cit., p. 337.

[9] ACO II, 2; De asemenea, potrivit referințelor și din Corpus Christianorum: Series Latina, Vol. 85, p. 300-301 arhimandritul Carosus ar fi acceptat la sfârșitul disputelor chalcedoniene condamnarea lui Eutyhie: „*Carosus: in quarto secretario synodi Chalcedonensis ad finem requisiti sunt a iudicibus Carosus et Dorotheus archimandritae taliter... Talia dicentes supra scripti arhimadritae acceperunt damnationem cum Eutychete*". Într-adevăr între semnăturile finale ale Sinodului de la Calcedon pentru condamnarea lui Eutyhie din anul 552 pe lista lui Anatolius, arhiepiscop de Constantinopol, care semnează primul din 52 de semnatari, la nr. 49 apare și numele lui Carosus sub însemnarea: „*Carosus, presbiter și arhimandrit.Am semnat depunerea lui* Eutyhie" cf. și Richard Price et Michael Gaddis, op.cit. 228 fără a arăta mănăstirea în care rezida Carosus, în schimb numele lui Dorotheos nu apare printre semnatarii condamnării lui Eutyhie. De asemenea potrivit analizelor lui LOUIS ELLIES DU PIN, *A New History of Ecclesiastical Writers*, vol. 3-4, p. 110 se arată că din Epistola către Juvenal de Ierusalim a papei Leon ar reieși că: „*arhimandritul Carosus profesează acum (anul 554) credința ortodoxă alături de alții care au revenit la credința ortodoxă și au părăsit prostia minții lor*" (cf. și PHILIP SCHAFF, *op.cit.*, Ep. 139 din 14 sept. 554 către Juvenal de Ierusalim, p. 170) dar ar fi pe varianta chalcedoniană profesată de arhiepiscopul de Constantinopol, Anatolius. Se observă din răspunsul lui Carosus și atitudinea fermă față de mărturisirea lui Eutihie.

adăugat Carosus foarte sentențios și cu oarecare discernământ asupra lui Eutihie. S-a hotărât apoi să fie citit apelul lui Faustus și altor arhimandriți anti-eutyhieni către împăratul Marcian. În acel moment arhimandritul Dorotheos a încercat să demonstreze ortodoxia lui Eutyhie. Trimișii imperiali au adăugat: „*Eutyhie învață că trupul Mântuitorului nu este de aceeași substanță ca a noastră*". *Ce spui despre aceasta?* În aceste circumstanțe Dorotheos a refuzat un răspuns direct, citând în schimb din Crezul constantinopolitan: „*Și s-a întrupat din Sfânta Fecioară Maria și s-a făcut om*", interpretând aceasta în sens anti-nestorian, evitând să folosească limbajul folosit de papa Leon în tomosul său de credință. Trimișii imperiali erau acum pe punctul să treacă la judecarea lor când arhimandriții și călugării eutyhieni au susținut că: „*împăratul le-a promis lor prilejul de a dezbate credința profesată de ei cu oponenții lor în prezența sa*". În cadrul disputelor din cadrul Sinodului IV de la Calcedon, Carosus a fost sarea și piperul acestor dispute și a angajat atenția tuturor de la autoritățile sinodului, până la patriarh și autoritățile imperiale. Discuțiile angajate de el și dezbaterile sale au fost înregistrate și consemnate de autoritățile trimise la sinod.[10] La început Veronicianus, *magistrianus* a citit în fața sinodalilor, cerea arhimandriților către împăratul Marcian: „*Către Preapiosul și iubitorul de Hristos împărat Marcian, noul Constantin din partea lui Carosus, Dorotheos, Helpidius, Photinius, Eutychius, Theodor, Moise, Maximus, Gerontius, Nemesianus, Theophilus, Thomas, Leontius, Hypses, Callinicus, Paul, Gaudentius, Eugnomonius și alți preasemeriți arhimandriți și toți apropiații lor în Hristos ca și ceilalți clerici și monahi și laici*".

La începutul disputelor sinodale, când problemele dogmatice nu erau definitivate și pluteau în aer, Carous a fost foarte categoric și sentențios în afirmațiile sale, răspunzând prompt și categoric la întrebările puse de autorități: „*Eu recunosc crezul celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea, în care am fost botezat, de vreme ce eu nu recunosc nici un alt crez. Ei sunt episcopi; ei au puterea să excomunice și să depună, și dacă ei vor ceva ei au puterea aceasta. Dar eu nu recunosc nici un alt crez în afară de acesta. Atunci când Sfântul Thimotei m-a botezat la Tomis, mi-a spus să nu cred în*

[10] Ed. SCHWARTZ, ACO II, 1.3, pp. 22-30, München, 1933 suggests that the patriarchal offices in Constantinople would have kept the records of the session on Carosus and Dorotheus, while the action on Photius and Eustathius might have been preserved by the church in Berytus. Both texts would have been of general interest for their frequent citations of canonical law, and indeed they first appear in a collection of canons dating from the early seventh century. Asupra problematicii a se vedea și comentariile la RICHARD PRICE et MICHAEL GADDIS, *op.cit.*, p. 81, nota 278.

nimic altceva".[11] De asemenea și călugărul Helpidius a adăugat: „*Și eu de asemenea cred în acord cu cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea și cu cei de la Efes care l-au judecat pe Nestorius și respect hotărârile sfinților Părinți*".[12] La fel au răspuns și ceilalți monahi: „*Și noi credem la* fel". Mai departe Aetius s-a îndreptat către ei și i-a întrebat: „*Binevoiesc sfințiile voastre să țină aceste hotărâri ale întregului sinod, și să-l anatematizeze pe Nestorius și pe Eutihie ca eretici sau nu?*".[13] Preacuviosul monah Carosus a răspuns: „*De ce ar trebui eu să-l anatematizez pe Nestorie, eu deja l-am anatematizat și l-am condamnat pe el odată, de două ori și a treia oară și chiar mai*

---

[11] ACO II, 6, p. 31; RICHARD PRICE et MICHAEL GADDIS, *op.cit.*, p. 159, 93. Acest episcop de Tomis, Thimotei, din Scythia Minor este atestat la primul Sinod de la Efes I din 431 (I. 945.173) și a semnat actele sinodului ca al 170-lea semnatar El a semnat cele „12 anatematisme" ale Sf. Chirl al Alexandriei, precum și ședința de condamnare a lui Nestorie. Unele dintre manuscrise îi redau numele de Theotimus ceea ce ar părea a fi o confuzie (cf. Richard Price et Michael Gaddis, op.cit., p.159 nota 63) așa cum este redat și indexul lui Ed. SCHWARTZ (*ACO* 2.6 p. 31). În realitate a fost și un Theotimus II la Tomis care a devenit episcop de Tomis după Sinodul IV Ecumenic în anul 458 în timpul împăratului Leon (457-474). Nu este exclus ca arhimandritul Carosus să fi fost botezat și de Theotim I la începutul sec. V, dacă acest arhimandrit avea vârsta atunci de cel puțin 60-70 de ani. Aserțiunea pe care o face Carosus cu privire la sfințenia ierarhului care la botezat poate fi o trimitere la Theotim I care este cinstit ca sfânt pe 20 aprilie. În timpul Sinodului IV Ecumenic era episcop la Tomis, Alexandru care din cauza hunilor n-a putut participa la sinod dar a semnat mai târziu actele sinodului cf. ACO I, 555, 7, Episcopul Alexandru de Tomis a participat și la sinodul local din 13 aprilie 449, din Constantinopol, și a semnat condamnarea lui Eutihie cu nr. 7, fiind urmat de Marinianus de Synanda (Phrygia Salutaris), din 35 de semnatari (*Alexandru reverendissiumus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Schythiae*). În schimb, Alexandru nu a luat parte la sinodul tâlhăresc de la Efes din 449. A se vedea și Richard Price et Michael Gaddis, op.cit., p.229 cu privire la semnatarii sinodului local din Constantinopol din 449. În documentele respective (ed.gr.), ACO t.II, 1.1, p. 148, episcopul tomitan apare sub denumirea de: Αλεξάνδρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου τής Τομέον πόλεως ἐπαρχίας ΣκυΘίας: Alexandru, preacucernicul episcop al cetății Tomis din Eparhia Scythia. În vers.lat.97L, ACO, t.II, 2.1, p. 56: *Alexandro Tomeno provinciae Schythiae* (Alexandru de Tomis din provincial Schythia), Alexandru a semnat și hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon cf. ACO, t. II, 3.2, p. 78 cu nr. 183 (se pare, după sinod ca și alții care au semnat ulterior, precum nr. 8, 15, 182) din 308 de semnatari.

[12] ACO, II, 4; Gaddys, p. 159. De remarcat faptul, în acest caz de dialog și de acuzație din partea lui Aetius, că acesta este concentrat să țină la distanță, în argumentarea lui Carosus, hotărârea Sinodului de la Efes din 431, concretizată prin can. 7 și prin care se interzicea folosirea oricărui alt crez în afară de cel de la primul Sinod ecumenic de la Niceea, din 325, text care face referire, în mod expres, la modul primirii celor convertiți și reîntorși la credință. În acest fel argumentarea lui Carosus îl punea pe agentul sinodului, Aetius, într-o încurcătură foarte mare. A se vedea și referirea la Sf. Timotei de Tomis care după botezul său, l-a îndrumat pe Carosus, în mod expres, spre ținerea hotărârilor și canoanelor primului Sinod Ecumenic, cf. R. PRICE, M. GADDYS, *op.cit.*, p.159/93. Timotei de Tomis este atestat și la Sinodul I de la Efes din 431 cf. ACO I. 945.173.

[13] ACO, II, 4; Gaddys, p. 160.

adesea încă?”.[14] Mai departe Aetius l-a întrebat pe Carosus: „*Atunci tu îl anatematizezi și pe Eutihie așa cum a făcut sfântul sinod sau nu?*”. Carosus cu îndrăzneală și exigență i-a replicat agentului imperial și sinodal: „*Nu știi ce spune Scriptura: Nu judeca ca să nu fii judecat*” (Mt. 7, 1), și a continuat arhimandritul din Scythia: „*episcopii sunt încă în discuții, de ce vorbești atunci în acest fel?*”.[15] Foarte agresiv însă și fără să aibă hotărâri definitive, Aetius, arhiadiaconul l-a întrebat din nou: „*Răspunde la întrebarea care ți s-a pus de către sfântul sinod prin mine: te supui sfântului sinod sau nu?*”. Carosus preacuviosul monah a zis: „*Eu însumi, precum am zis eu cred în hotărârea celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea, în care am fost botezat. Dacă tu-mi spui mie altceva, eu nu recunosc aceasta. Voi aveți puterea, voi sunteți episcopi. Dorești să mă trimiți în exil? Dorești să mă scoți din rang? Orice vrei de la mine eu accept. Sfântul Apostol spune: «Dacă un înger din ceruri ți-ar mărturisi ție o evanghelie contrară decât ceea ce ai primit, să fie anathema»*”.[16] Foarte interesantă este aserțiunea pe care o face Carosus cu privire la mărturisirea lui Eutihie din propoziția de răspuns pe care, Carosus a replicat-o energic și chirurgical, agentului imperial și sinodal, Aetius: „*Ce pot eu să fac? Dacă Eutihie nu mărturisește ceea ce toată biserica ortodoxă mărturisește, să fie anathema*”.[17]

În aceste circumstanțe istorice a luat sfârșit ședința IV a Sinodului de la Calcedon din 17 oct.451.

Pe data de 20 oct. ședințele Sinodului s-au deschis din nou, Alexandru,[18] preot și periodeut, însărcinat al sinodului care a fost trimis să-l vadă pe împărat, și a afirmat în fața sinodalilor că el și decurionul Ioan au fost mandatați de împărat să aducă la cunoștința călugărilor protestatari că el, împăratul se consideră pe sine însuși capabil să decidă problemele aflate în dispută, conform majorității sinodalilor, și a mai adăugat că nu ar fi convenit anterior cu călugării protestatari la o eventuală dispută între părți în cadrul sinodului. „*Acum eu vă însărcinez pe voi*”, a continuat împăratul: „*să participați la sinod și să învățați de la ei ceea ce încă nu ați știut încă. Ceea*

[14] ACO, II, 4; GADDYS, p. 160.
[15] ACO, II, 4; GADDYS, p. 160.
[16] ACO II, 4; Cu referire la textul biblic de la Gal. 1, 8-9; GADDYS, p. 160 cu alte comentarii.
[17] ACO II, 4 De remarcat faptul cu privire la această aserțiune a lui Carosus unde arată că la prima sesiune de discuții (ACO I, 168), el ca și Dioscor au insistat că cerința în acest caz era *credința niceeană și nu ortodoxia credinței lui Eutihie*.Carosus arăta, în același timp, că hotărârile sinodului erau în desfășurare și nu se definitivaseră. De remarcat că în urma discuțiilor finale Carosus a semnat condamnarea lui Eutihie cf. CPL, 448, nr. 49: „*Carosus presbyter and archimandrite, I have signed the deposition of Eutyches*”. cf. și R. PRICE, M. GADDIS, *op.cit.*, p. 228 cu alte comentarii asupra celorlalți semnatari.
[18] ACO IV, 105; RICHARD PRICE et MICHAEL GADDIS, *op.cit.*, p. 165-166, 167, nr. 8; Suicer, *Theosaur.* i.n.

ce va hotărî sinodul ecumenic, aceea voi urma și eu, în aceasta îmi voi găsi pacea, și aceasta voi crede".[19] Limbajul imperial a fost salutat cu aclamații zgomotoase. Călugărilor și arhimandriților eutihieni li s-a garantat 30 de zile de chibzuială, după care, fără prezentarea lor la judecată, ar trebui să rămână lipsiți de rangurile și de slujirile lor bisericești. Din corespondența papei Leon, respectiv epistolele 136, 141, 142 ar reieși că arhimandriții Carosus și Dorotheos ar fi persistat în părerile lor și ar fi fost izgoniți de împăratul Marcian din mănăstirile lor.[20]

În ședința V a Sinodului de la Calcedon din 22 oct.451 mărturisirea de credință a sinodului a fost recitită și primită de către sinodali printr-o strigare unanimă: „*Aceasta este credința Sfinților Părinți, aceasta este credința Sfinților Apostolilor. Noi toți consimțim la aceasta. Noi toți credem* aceasta".[21] Hotărârea a fost semnată apoi de mitropoliți și arhiepiscopi participanți la sinod precum și de trimișii imperiali.

De remarcat în cadrul acestor discuții sinodale ecumenice preocuparea autorităților religioase și politice din răsărit de a pune capăt disensiunilor create de călugării constantinopolitani sau din alte locuri ale Imperiului Roman. În acest sens autoritățile au emis câteva canoane printre care cel mai lămuritor este canonul 5 prin care se hotăra că: „*orice preot sau diacon care-și disprețuiește episcopul său și se îndepărtează de el și alege alt altar de slujire dacă după ce a fost somat de episcopul său, el persistă în mândria lui, el trebuie să fie depus din treapta lui și să fie lipsit de orice*

---

[19] cf. ACO II. Declarația imperială este foarte clară și demonstrează foarte lămuritor atitudinea foarte echilibrată a împăraților bizantini în problemele de dogmă a sinoadelor ecumenice și neamestecul lor în probleme de învățătură a Bisericii, înlăturând orice tendință de așa zisă „*teologie politică*" în Bizanț afirmată de anumiți autori occidentali sau chiar români, precum OV. PANAITE, *Teologie politică în Bizanț,* Alba Iulia, 2016; BĂBUȘ EMANUEL, *Teologie politică în Bizanț...* etc.

[20] Ep. 136, 141, 142 ar fi mai degrabă o dorință a papei pentru această atitudine. În ediția lui Philip Schaff din 2004 lipsește textul epistolei 136 către Marcian augustul ca și conținutul Ep. 141 către Julian episcop de Cos ca și textul epistolei 142 către Marcian augustul din 455 cu privire la tulburările din timpul Sf. Paște din acel an. În realitate împăratul Marcian a luat această hotărâre de mutare a lui Carosus și Dorotheos din mănăstirile lor mult mai târziu, în 455 deși Carosus îl condamnase pe Eutihie și aderase la timp la măsurile Sinodului Ecumenic de la Calcedon. cf. și JULIA HILLNER, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity* p. 319 unde se arată de asemenea că împăratul Marcian în 455 i-ar fi mutat pe Carosus și Dorotheos din mănăstirile lor din Constantinopol în mănăstiri care erau favorabile Chalcedonului ca să nu mai fie cumva influențați de ceilalți eutihieni cf. și R. PRICE, M. GADDIS, *op.cit.*, p. 52 unde se arată, de asemenea că cei doi au rămas în mănăstirile lor până în 455. Alte referințe, în acest sens, găsim chiar la papa Leon Ep. 81 (ACO II, 4.90). Ep. 86 (ACO II, 4, 95), p. 318 unde se amintește de moartea lui Theodosie și atitudinea călugărilor neadormiți (akimiți) cf. și JOHN RUFUS, *On the deth of Theodosius* 5, CSCO, 7, (Script. Syr., 7, 23).

[21] ACO II.

nădejde de a fi restabilit în slujirea sa".[22] De menționat faptul că vechile epitome menționează trei avertismente iar canonul în sine menționează numai două. Epitomele, se pare, că urmează canonul apostolic nr.31 și de menționat în același timp că Aristenus în comentariile sale la acest canon nu menționează această discrepanță de text. Unii autori urmând textul ședințelor Sinodului IV Ecumenic arată că acest canon împreună cu altele precedente au fost citate și discutate în cadrul Ședinței a IV-a a sinodului în conexiune cu cele spuse de Carosus și Dorotheos și cu atitudinea lor în cadrul acestui sinod alături de ceilalți călugări care li s-au alăturat lor. De asemenea sinodul a emis și o altă sentință pentru condamnarea celor care nu vor să-l condamne pe Eutihie în cadrul sinodului. Sentința aceasta sună în felul următor: „*Ei trebuie să știe că ei împreună cu ceilalți călugări care sunt cu ei, sunt deposedați de gradul lor și de toate demnitățile lor și de orice comuniune cu biserica în același timp ei încetează să mai fie la conducerea mănăstirilor lor; iar dacă ei încercă să se sustragă de la această ascultare, acest sfânt și mare sinod ecumenic decretează aceeași pedeapsă care li se va adăuga lor de către autoritatea din afară a statului, în conformitate cu canoanele dumnezeești și sfinte ale Sfinților Părinți, sentința aceasta va fi dusă la îndeplinire împotriva celor aflați în contumacie*".[23]

Acest canon arată că monahii și clericii care sunt într-o stare de rebeliune și neascultare față de autoritățile ecclesiastice vor fi supuși nu numai puterii ecclesiatice ci și puterii seculare mai ales atunci când puterea ecclesiastică nu a fost destul de vigilentă să-i pună sub coerciție imediată în acord cu canonul 31 apostolic.

Abstract: ***Carosus of Schithia Minor, Archimandrite in Constantinople and combatant at the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon - from the Nicene Creed - to the defense of Eutychios, to his condemnation and to the adherence of decisions from the Synod of 451***

It is not known under what circumstances Carosus of Scythia Minor, in the city of Tomis, became an archimandrite at one of the monasteries in Constantinople. He then became a delegate to the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon in 451 where he protested, vehemently defending the Nicene faith and the decisions of Ephesus in 431. During the meetings of the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon, Carosus with another archimandrite of Constantinople, Dorotheos was very active in the disputes that arose over the right faith. It should be noted in these ecumenical synodal discussions the concern of the religious and political authorities in

[22] cf. *Corpus Juris Canonici*, Gratian's Decretum, Pars II. Causa XI., Quaest VIII. Can. V-VII.
[23] cf. *Corpus Juris Canonici*, Gratian's Decretum, Pars II. Causa XI., Quaest VIII. Can. V-VII.

the east to put an end to the dissensions created by the monks of Constantinople or other places of the Roman Empire. In this regard, the authorities have issued several canons, the most clear of which is canon 5. Some authors following the text of the meetings of the Fourth Ecumenical Synod show that this canon together with previous ones were quoted and discussed at the Fourth Session of the Synod in connection with what Carosus and Dorotheos said and their attitude in this synod with others monks who joined them.

Privire ortodoxă asupra provocărilor intercreştine şi intereligioase din România actuală

Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIŞOR[1]

Cuvinte cheie: *Ortodoxie, cultele religioase, educaţia religioasă, migraţia*
Keywords: *Orthodoxy, religious cults, religious education, migration*

Introducere

Atunci când se analizează viaţa religioasă în România[2] trebuie să se ţină cont, în primul rând, de caracteristicile acestui popor, de cultura şi tradiţiile sale vechi de peste două milenii. Asemănările şi deosebirile cu organizarea şi funcţionarea altor sisteme religioase din Europa şi din lumea întreagă nu pot şi nu trebuie să excludă elementele definitorii ale unui popor ce şi-a afirmat originile şi şi-a apărat integritatea spirituală de-a lungul secolelor. În acest context, „românii sunt un popor neolatin, format din amestecul dintre geţii şi dacii nativi, care trăiau în teritoriul dintre Carpaţi şi Dunărea inferioară, şi romanii care au cucerit ţara lor la începutul celui de al doilea secol al erei creştine. Romanizarea Daciei a avut loc în acelaşi timp cu încreştinarea locuitorilor ei. Prin urmare, cineva ar putea spune că «românii s-au născut creştini». Cele două procese relativ rapide au avut loc fără niciun fel de respingere şi au avut rezultate definitive. Înconjuraţi de popoare de alte culturi care vorbeau limbi diferite, românii au rămas până astăzi insula orientală romană a continentului european. Cu toate că erau vecini cu importante state «catolice» – Polonia în Nord şi Ungaria în Vest – românii şi-au păstrat credinţa iniţială, fiind parte a Bisericii Orientale”.[3] Astfel, România este singura naţiune creştină în istoria Europei a cărei identitate este o sinteză între tradiţia estică şi cultura şi limba latină. Ortodoxia în România trebuie să-şi evalueze tradiţia istorică ca o parte distinctă a identităţii europene şi ca o comuniune pan-ortodoxă.[4] În acelaşi timp, nu trebuie trecută cu vederea şi o altă componentă esenţială: legătura strânsă dintre Evanghelie şi cultură reflectată în educaţia religioasă a poporului

[1] Universitatea Din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
[2] Principalele idei din acest studiu le-am dezvoltat într-un cadru mult mai larg în lucrarea: Pr. Dr. ADRIAN BOLDIŞOR, *Ortodoxia ieri, azi, mâine. Teme intercreştine şi interreligioase pentru secolul XXI*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2019.
[3] Prof. Dr. VIRGIL CÂNDEA, „The Gospel in the Romanian Culture”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cutures*, p. 105.
[4] ION BRIA, „Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, 36:1-2/1999, p. 165.

român. „În ceea ce priveşte impactul Evangheliei asupra culturii române încă de la început, răspunsul este clar: cultura română, cu tot ceea ce îi este specific şi cu dezvoltările ulterioare, este o cultură creştină, bazată pe şi cu rădăcini în Evanghelie”.[5]

Cultele religioase în România

Cultele religioase în România au cunoscut situaţii diferite care au fost influenţate în cea mai mare parte de regimurile politice care s-au succedat în istoria recentă a ţării: comunismul ateu din a doua jumătate a secolului al XX-lea şi capitalismul prezent la sfârşitul celui de al doilea mileniu şi începutul celui următor.

În anul 1948, noul regim comunist din România a promulgat *Decretul* nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase din Republica Populară România, *Decret* ce reglementa viaţa religioasă din ţara noastră pentru mulţi ani. Această perioadă s-a prelungit până în anul 2006, atunci când a fost promulgată *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor.

Prin *Constituţia* comunistă din anul 1948 statul garanta libertatea religioasă în România. Deşi prescripţiile erau clare, libertatea nu a fost respectată în timpul perioadei comuniste dacă ne referim doar la urmările *Decretelor* nr. 177/1948 şi nr. 410/1959. Între anii 1948-1950 au fost recunoscute în România următoarele culte religioase: Creştin-Ortodox, Reformat, Evanghelic, Evanghelic-Luteran, Unitarian, Mozaic, Armenian, Musulman, Vechiul rit creştin, Baptist, Adventist, Penticostal. Biserica romano-catolică nu a fost recunoscută, iar Biserica greco-catolică a fost desfiinţată prin *Decretul* nr. 358/1948. Începând cu anul 1959, viaţa monahală în România a avut mult de suferit ca urmare a *Decretului* nr. 410. După 1989, cultele religioase din ţara noastră şi-au reluat activitatea tradiţională, şi-au recâştigat locul în societate şi s-au implicat activ în viaţa educaţională din România.

În ţara noastră nu a existat o separare radicală între Biserică şi Stat,[6] *Constituţia* recunoscând autonomia cultelor, în timp ce Statul s-a angajat să colaboreze cu ele pentru interesul general al locuitorilor ţării. Acest model al „colaborării între cele două instituţii fundamentale este întâlnit în marea

[5] Prof. Dr. VIRGIL CÂNDEA, „The Gospel in the Romanian Culture”, p. 107.

[6] „O altă problemă controversată se referă la cadrul eclesiologic şi juridic al relaţiei dintre Biserică şi Stat, religie şi naţiune, Creştinism şi societatea civilă. Dintre toate fostele ţări de sub regimurile socialiste, România are cea mai «constantiniană biserică», interpretarea separaţiei dintre Biserică şi Stat fiind imposibilă, atât în trecut, cât şi în prezent” (ION BRIA, „Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View”, p. 167).

majoritate a țărilor europene”.[7] În prezent, în România sunt recunoscute 18 culte religioase:[8] Biserica Ortodoxă Română (cu Vicariatul Ortodox Ucrainian din care fac parte creştini ortodocşi ucrainieni; Vicariatul are un regim canonic special: se află sub jurisdicţia Patriarhiei Române, dar beneficiază de autonomie din punct de vedere administrativ); Episcopia Ortodoxă Sârbă de Timişoara; Biserica Catolică: Biserica Romano-Catolică, Biserica Română Unită cu Roma – Greco-Catolică, (tot în rândul Bisericii Catolice din România se înscrie şi Ordinariatul Armeano-Catolic: la sfârşitul sec. al XVII-lea armenii din Transilvania s-au unit cu Biserica Catolică, dar şi-au păstrat ritul tradiţional cu oficiere în limba armeană); Arhiepiscopia Bisericii Armene; Biserica Ortodoxă de Rit Vechi din România; Biserica Reformată din România; Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană din România; Biserica Evanghelică Lutherană din România; Biserica Unitariană Maghiară; Cultul Creştin Baptist – Uniunea Bisericilor Creştine Baptiste din România; Biserica Creştină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creştine după Evanghelie din România; Biserica Evanghelică Română; Cultul Creştin Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România; Biserica Adventistă de Ziua Şaptea; Federaţia Comunităţilor Evreieşti din România; Cultul Musulman; Organizaţia Religioasă Martorii lui Iehova. Alte 35 de Asociaţii religioase[9] au primit avizul consultativ din partea Secretariatului de Stat pentru Culte până la data de 1 iunie 2018.[10]

Ţinând cont de caracteristicile specifice spaţiului românesc, trebuie analizate cu atenţie ultimele date privind structura, din punct de vedere religios, a populaţiei de pe teritoriul României. Astfel, analizând ultimul recensământ realizat în România în anul 2011 (alte două au fost realizate în 1992 şi 2002, fără a se înregistra mari diferenţe între informaţiile colectate – rar peste 1% –, în afară de scăderea populaţiei cu peste 1 milion în 2002 şi apoi cu încă 1 milion de locuitori în 2011), se poate constata că, la o

[7] *Legea privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor. Statutele cultelor religioase din România*, Ediție îngrijită de Florin Frunză, Ștefan Ioniță și Gigel Sorinel Știrbu, Tipogrup Press, Bucureşti, 2008, p. 4.

[8] În România, pentru ca un cult să fie recunoscut trebuie să dovedească că există de cel puţin 12 ani şi are un număr de membri de cel puţin 0.1% din populaţia înregistrată la ultimul recensământ („Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor”, <http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html>, accesat: 13.12.2018). Această regulă este similară cu cele din alte ţări din UE, cum ar fi Belgia şi Cehia, şi nu reprezintă un obstacol în recunoaşterea denominaţiunilor religioase din ţara noastră.

[9] „Asociaţia religioasă este o persoană juridică alcătuită din cel puţin 300 de membri, cetăţeni români sau rezidenţi în România, care se asociază în vederea manifestării unei credinţe religioase” (*Statul şi cultele religioase*, Ediţia a II-a revizuită şi adăugită, Ed. Litera, Bucureşti, 2018, p. 164).

[10] *Statul şi cultele religioase*, pp. 133-169.

populaţie de 20.121.641, 86,45% (16.307.004) aparţin Confesiunii Ortodoxe, 4,62% (870.774) aparţin Confesiunii Romano-catolice, 3,19% (600.932) aparţin Confesiunii Reformate, 1,92% (362.314) aparţin Confesiunii Penticostale, 0,80% (150.593) aparţin Confesiunii Greco-catolice, 0,60% (112.850) aparţin Confesiunii Baptiste, 0,43% (80.944) aparţin Confesiunii Adventiste de Ziua a Şaptea, 0,34% (64.337) aparţin Confesiunii Musulmane, 0,31% (57.686) aparţin Confesiunii Unitariene, 0,26% (49.820) aparţin Confesiunii Martorii lui Iehova, 0,23% (42.495) aparţin Confesiunii Creştinii după Evanghelie, 0,17% (32.558) aparţin Confesiunii Creştine de Rit Vechi, 0,11% (20.168) aparţin Confesiunii Evanghelice Luterane (sinodo-presbiteriană), 0,08% (14.385) aparţin Confesiunii Ortodoxe Sârbe, 0,08% (15.514) aparţin Confesiunii Evanghelice Române, 0,03% (5.399) aparţin Confesiunii Evanghelice Augustană, 0,02% (3.519) aparţin Confesiunii Mozaice, 0,002% (393) aparţin Confesiunii Armene, 0,16% (30.557) aparţin altor religii, 0,10% (18.917) s-au declarat fără religie, 0,11% (20.743) s-au declarat atei, în timp ce 6,25% (1.259.739) au fost nedisponibili.[11]

Cadrul legal al cultelor religioase în România

În România, Secretariatul de Stat pentru Culte (SSC) este organul de specialitate al administraţiei publice centrale ce are personalitate juridică şi se află în subordonarea Guvernului României, sub coordonarea Primului-Ministru, prin Cancelaria acestuia. Secretariatul de Stat pentru Culte asigură respectarea şi promovarea drepturilor şi libertăţilor fundamentale consacrate de *Constituţia României* şi de *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor, în concordanţă cu tratatele şi convenţiile internaţionale cu privire la conştiinţa şi la credinţele religioase, la care România este parte. De asemenea, această instituţie „dezvoltă parteneriatul dintre autorităţile publice centrale şi locale şi cultele recunoscute de lege în domeniile social, cultural şi educaţional. În această privinţă, Secretariatul de Stat pentru Culte se conduce după principiul fundamental conform căruia cultele recunoscute de lege sunt libere, autonome şi egale în faţa autorităţilor statului”.[12]

Cultele religioase din ţara noastră sunt libere să se organizeze în acord cu propriile statute, cu Articolele 29 şi 30 din *Constituţia României* şi cu *Legea* nr. 489/2006 ce garantează viaţa religioasă şi relaţia dintre Stat şi religie în România.

În Articolul 29 din *Constituţia României* se menţionează faptul că libertatea nu poate fi îngrădită sub nicio formă, nicio persoană neputând fi

[11] *Statul şi cultele religioase*, p. 36.
[12] *Statul şi cultele religioase*, p. 9.

constrânsă să accepte sau să renunţe la propriile credinţe. Astfel, libertatea de conştiinţă este garantată. Religiile sunt libere să se organizeze în acord cu propriile statute, fiind protejate prin lege. De asemenea, este interzisă orice acţiune de învrăjbire religioasă. Cultele sunt autonome faţă de Stat şi se bucură de suportul acestuia.[13] În Articolul 30 se întăreşte ideea că libertatea religioasă, sub toate formele ei, este inviolabilă, ura religioasă şi discriminarea fiind interzise.[14]

În Articolul 1, paragraful 1 din *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor* este specificat faptul că Statul român respectă şi garantează dreptul fundamental la libertatea de gândire, conştiinţă şi religie al fiecărei persoane din România, în concordanţă cu *Constituţia* şi cu tratatele internaţionale din care face parte ţara noastră. La paragraful 2 se arată că nimeni nu poate fi obligat să adopte o opinie sau să adere la o credinţă contrară propriilor convingeri. Nimeni nu poate fi subiect al discriminării şi persecuţiei şi nu poate fi pus în poziţie de inferioritate din cauza religiei sale sau dacă nu aparţine unui anumit grup, asociaţie, religie sau cult. Aceste lucruri sunt garantate de libertatea religioasă.

În articolul 2, paragraful 1 este întărită ideea că libertatea religioasă presupune dreptul fiecăruia să aibă sau să adere la o religie, să-şi manifeste această adeziune individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practici specifice şi ritualuri de slujire, incluzând educaţia religioasă şi libertatea de a-şi păstra sau schimba propria religie. La paragraful 2 este subliniată ideea că libertatea de manifestare a credinţei religioase nu poate fi subiect al niciunei restricţii în afară de cele prescrise prin lege şi este importantă într-o societate democratică pentru siguranţa publică, protecţia şi ordinea publică, sănătatea şi moralitatea sau pentru protecţia drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale.

În Articolul 4 se menţionează faptul că fiecare persoană, cult, asociaţie religioasă sau grup religios din ţara noastră este liber să stabilească şi să menţină legături ecumenice cu alţi oameni, religii, grupuri religioase, cu organizaţii intercreştine şi interreligioase la nivel naţional şi internaţional.[15]

Pentru pregătirea acestei *Legi* au fost consultate cultele religioase reprezentative din ţara noastră, precum şi organismele internaţionale abilitate, pentru ca România să aibă o legislaţie care să fie în acord cu

---

[13] „Constituţia României. Art. 29 – Libertatea conștiinței”, <https://www.constitutiaromaniei.ro/art-29-libertatea-constiintei/>, accesat: 13.12.2018.

[14] „Constituţia României. Art. 30 – Libertatea de exprimare”, <https://www.constitutiaromaniei.ro/art-30-libertatea-de-exprimare/>, accesat: 13.12.2018.

[15] „Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor”, <http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html>, accesat: 13.12.2018.

legislaţia europeană şi, în acelaşi timp, să păstreze şi realităţile şi specificul naţional. În acest sens au fost respectate dispoziţiile Uniunii Europene care întăresc faptul că fiecare ţară membră a UE este liberă să-şi legalizeze regimul general al cultelor în acord cu propriile tradiţii (Articolul 17 al *Tratatului de la Lisabona* amendat de *Tratatul Uniunii Europene* şi de *Tratatul de stabilire a Comunităţii Europene*). Declaraţia XI a *Tratatului de la Amsterdam* din anul 1997 întăreşte ideea că Uniunea Europeană respectă statutul religios al fiecărei ţări membre. În acest sens, UE recunoaşte întâietatea legislaţiei din fiecare Stat membru vizavi de tratatele şi convenţiile europene şi internaţionale (în acord cu *Convenţia europeană a drepturilor omului*, articolele 9 şi 10 şi cu *Directiva* nr. 97/35/C.E. art. 22 etc.). Alte declaraţii şi prevederi internaţionale de care s-a ţinut cont atunci când au fost adoptate legile privind cultele religioase în România (recunoaştere, organizare, funcţionare, libertate, raportul cu Statul român etc.) au fost: *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului*, Art. 2, Art. 18, Art. 19 şi Art. 20 (adoptată şi proclamată de Adunarea general a ONU prin Rezoluţia 217 A (III) din 10 decembrie 1948); *Pactul Internaţional cu privire la Drepturile Civile şi Politice*, Art. 4, Art. 18, Art. 19 şi Art. 20 (adoptat şi deschis spre semnare la Adunarea generală a Naţiunilor Unite la 16 decembrie 1966, intrat în vigoare la 23 martie 1976; România a ratificat pactul la 9 decembrie 1974); *Convenţia Europeană a Drepturilor Omului*, Art. 9, Art. 10 şi Art. 11 (adoptată la Roma la 4 noiembrie 1950, a intrat în vigoare la 3 septembrie 1953; România a ratificat *Convenţia* prin *Legea* nr. 30 din 18 mai 1994, publicată în Monitorul Oficial, p. I, nr. 135 din 31 mai 1994). Mai trebuie amintit şi *Tratatul de la Lisabona* de modificare a *Tratatului privind Uniunea Europeană* şi a *Tratatului de instituire a Comunităţii Europene*, Art. 17, alin. 1, 2 şi 3 (semnat la 13 decembrie 2007 şi intrat în vigoare la 1 decembrie 2009, fiind astfel ratificat de toate statele membre).

Educaţia religioasă în România

În ţara noastră există o strânsă legătură între istoria, cultura, spiritualitatea şi educaţia acestui popor de origine latină şi majoritar de credinţă ortodoxă. Pornind de la aceste realităţi, Biserica Ortodoxă Română a avut un rol important în păstrarea valorilor şi identităţii naţionale în faţa deselor vitregii ale istoriei. „În procesul de formare a poporului român, de la primirea Evangheliei predicate de Sfântul Apostol Andrei, *rolul Bisericii a fost decisiv în cristalizarea conştiinţei de neam, în susţinerea identităţii naţionale, în formarea şi dezvoltarea limbii române literare*, aşa cum subliniază mitropolitul Ardealului, Antonie Plămădeală: «Pentru vremea când nu existau încă şcoli ca atare, când învăţătura se preda oral de la om la om şi când singurele cărţi erau cele de literatură religioasă, acestea au

îndeplinit, fără nicio îndoială, rolul de manuale de învăţământ. În primul rând, au fost cărţi de citire, instrumente ale ştiinţei de carte, primele arme, primele mijloace de lucru împotriva analfabetismului, primele semne ale culturii. Că a fost aşa şi că exista net conştiinţa acestei funcţii şi că îşi dădeau seama de importanţa ştiinţei de carte, o vedem limpede în multe din prefeţele cărţilor religioase»".[16]

După nefasta perioadă comunistă atee în care cultele au fost excluse din viaţa socială, iar educaţia religioasă a fost mult îngrădită şi, apoi, exclusă total din învăţământul public, în cele mai multe cazuri fiind prezentă doar în familiile ce transmiteau mai departe credinţele înaintaşilor, în timpurile noastre, odată cu instaurarea regimurilor democratice în România, religia şi-a recăpătat locul ce i se cuvenea în societate. În ultimii ani s-au făcut eforturi considerabile în vederea corectării greşelilor trecute şi, în acelaşi timp, s-a încercat respectarea libertăţilor religioase, aşa cum sunt prezente în întreaga Europă, fără a se renunţa însă la valorile naţionale. Educaţia religioasă a ajuns să facă iarăşi parte integrantă din structurile educaţionale, fiind introdusă în mediul preuniversitar şi universitar public, deşi există şi în prezent demersuri prin care se urmăreşte excluderea ei.[17] Aceasta nu este decât o altă provocare atee căreia societatea românească actuală trebuie să-i răspundă prompt şi cu seriozitate, arătând că valorile naţionale româneşti au fost clădite pe valorile religioase tradiţionale. Cu aceste valori poporul român se prezintă în faţa Europei, încercând să răspundă provocărilor de orice natură cu care se confruntă lumea de azi. Aceste deziderate depind însă de fiecare cetăţean în parte şi numai o conştiinţă trează poate să ofere soluţii crizelor actuale. În acest sens, „trebuie să fim conştienţi de faptul că, dincolo de greutăţile întâmpinate în trecut şi de provocările care ne aşteaptă, învăţământul teologic şi religios este o componentă esenţială a sistemului educaţional naţional, iar absolvenţilor le revine importanta sarcină de formare spirituală a semenilor,

[16] *Apostolat educaţional*. *Ora de religie – cunoaştere şi devenire spirituală*, Ed. *Basilica* a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010, p. 22.

[17] În anul 2015, în urma unui demers cu valoare de referendum, peste 90% dintre elevii din România s-au înscris (personal sau prin tutorele legal) să studieze Religia la şcoală. În acest context, în perioada 3-4 noiembrie 2015 a avut loc, la Craiova, Simpozionul Internaţional *Paradigma creştină a unei Europe unite. Educaţia religioasă – valori, exigenţe, finalităţi*, la care au participat teologi, juriști şi pedagogi care au analizat importanţa şi rolul educaţiei religioase în România, încercând să ofere soluţii şi rezolvări problemelor actuale din viaţa Bisericii şi a societăţii. Contribuţiile acestor cercetători din domenii conexe au fost publicate doi ani mai târziu în vol.: *Paradigma creştină a unei Europe unite. Educaţia religioasă – valori, exigenţe, finalităţi*, Coordonator: Dr. LUCIAN DINDIRICĂ, Editori: Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN IVAN, Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIŞOR, Pr. Lect. Univ. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE, Ed. Mitropolia Olteniei, Ed. Universitaria, Craiova, 2017).

păstrarea şi cultivarea tradiţiilor spirituale şi culturale, însă pentru a-şi putea împlini această menire trebuie mai întâi de toate ca ei să se constituie în modele demne de urmat”.[18]

Începând cu luna ianuarie a anului 1990 Statul român a propus, a sprijinit şi a reuşit să introducă, la dorinţa marii majorităţi a populaţiei, educaţia religioasă în şcolile publice. În prezent, Statul asigură în România libertatea învăţământului religios potrivit cerinţelor şi caracteristicilor celor 18 culte recunoscute, planurile cadru ale învăţământului incluzând materia Religie ca disciplină a trunchiului comun. La ora de Religie participă elevii ce aparţin respectivului cult sau cei care doresc. Elevii ce aparţin altor culte religioase precum şi cei declaraţi atei sau cei care nu doresc să înveţe Religia au posibilitatea de a renunţa la această materie la cererea expresă a elevului major sau a tutorelui legal instituit pentru elevul minor. „Opţiunea pentru educaţia religioasă de tip confesional îşi are originea în tradiţia juridică şi instituţională românească şi în nevoia de reconstituire a identităţii proprii a persoanelor şi comunităţilor religioase după o jumătate de secol de comunism. Astfel, după o lungă perioadă în care identitatea religioasă fusese silită să se retragă în spaţiul privat, iar educaţia religioasă fusese eliminată din şcoli, formula educaţiei confesionale era menită să asigure reconstrucţia şi consolidarea unor identităţi puternice, care să creeze solidarităţi puternice şi să participe la consolidarea legăturilor sociale la nivelul întregii societăţi”.[19]

În ceea ce priveşte ţările din Europa, se poate vorbi de existenţa a trei modele ce reflectă raportul dintre Stat şi cultele religioase: regimul de totală separare între stat şi instituţiile religioase (Franţa – cu excepţiile Alsacia, Mosella şi Departamentele de peste mări –, Olanda, Portugalia, Irlanda); regimul cu o Biserică de stat dominantă din punct de vedere constituţional-juridic (Danemarca, Finlanda, Grecia, Malta, Marea Britanie); regimul de recunoaştere a unor culte, acesta fiind un regim de cooperare sau de parteneriat (Belgia, Germania, Italia, Luxemburg, Spania, Polonia, Cehia, România, Slovacia). Ţinând cont de această clasificare, învăţământul confesional se diferenţiază de la caz la caz, având particularităţi în funcţie de tradiţiile religioase şi chiar de istoria fiecărei regiuni geografice. În Belgia, în şcolile publice, pe toată durata învăţământului obligatoriu se desfăşoară cursuri de educaţie confesională sau de morală non-confesională, la alegere, cu posibilitatea de a nu se face deloc, la cerere; în Universităţile publice nu funcţionează Facultăţi de teologie, dar cele ce aparţin cultelor pot

[18] Lect. univ. dr. ADRIAN LEMENI, „Învăţământul religios şi teologic în faţa provocărilor”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, Ediţie îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni şi Bogdan Dedu, Techno Media, Sibiu, 2006, p. 16.
[19] *Statul şi cultele religioase*, pp. 108-109.

primi finanţare de la stat în grade variabile, ajungând chiar şi la 100%. În Germania, în şcolile publice educaţia religioasă este o disciplină egală ca statut celorlalte discipline; educaţia religioasă este confesională, şcolile fiind obligate să asigure cursuri de educaţie religioasă unde există cel puţin 12 elevi aparţinând unei anume confesiuni; în Universităţile publice funcţionează Facultăţi de teologie cu caracter confesional, activând în paralel şi Facultăţi de teologie şi Universităţi confesionale private. În Republica Cehă, în şcolile publice nouă culte au cursuri facultative de educaţie religioasă, elevii, cu acordul părinţilor, putând să opteze pentru educaţia confesională de orice confesiune; şcolile bisericeşti şi şcolile private, inclusiv cele confesionale, sunt finanţate parţial de stat, în timp ce cinci Facultăţi de teologie sunt integrate în Universităţile publice. În Danemarca, în şcolile publice sunt oferite cursuri de educaţie creştină sau educaţie religioasă conform învăţăturii şi istoriei Bisericii Evanghelice, cursurile fiind obligatorii pentru clasele I-X; două Facultăţi de teologie sunt integrate în Universităţile publice, în timp ce o alta a unei Universităţi private a fost acreditată. În Grecia, educaţia religioasă în şcolile publice se face în confesiunea Ortodoxă, elevii de altă confesiune nefiind obligaţi să participe la aceste cursuri; cultele îşi pot înfiinţa propriile şcoli şi instituţii de educaţie teologică, iar două Facultăţi de teologie ortodoxă se găsesc la Atena şi Tesalonic. În Franţa, învăţământul public este laic, fiind interzisă organizarea de cursuri de educaţie religioasă în instituţiile de învăţământ public; învăţământul teologic se organizează în afara învăţământului public; în Asalcia şi Mosella, statul asigură educaţia religioasă pentru elevii din ciclurile primar şi secundar, educaţia religioasă având statut similar celorlalte discipline. În Irlanda, educaţia religioasă în şcoli face parte din trunchiul comun al disciplinelor; două Universităţi oferă specializări în teologie, statul finanţând instituţiile de învăţământ superior cu profil confesional.[20]

În urma modificărilor constituţionale cu privire la statutul orei de Religie în învăţământ, România s-a alăturat sistemului european cu privire la această materie, ţinând cont de faptul că, în 25 dintre cele 47 de ţări ale Consiliului Europei, ora de Religie este obligatorie, în 18 ţări este opţională sau facultativă, doar în trei dintre ele (Albania, Macedonia şi Franţa – exceptând Alsacia şi Mosella) neexistând nicio formă de educaţie religioasă în şcolile publice. „Prin urmare, sistemul românesc de predare a religiei sub forma educaţiei confesionale, ca parte a trunchiului comun de discipline, pe bază de înscriere a fost articulat în forma sa actuală pentru a răspunde mai multor criterii şi necesităţi. Astfel, din perspectiva Secretariatului de Stat pentru Culte, sistemul actual întruneşte mai multe avantaje. Mai întâi de

[20] *Statul şi cultele religioase*, pp. 78-83.

toate, se înscrie în continuarea unei tradiţii juridico-instituţionale întrerupte temporar pe durata regimului comunist. Apoi, alegerea sa a reprezentat răspunsul la nevoile de reconstrucţie morală şi identitară a societăţii româneşti după căderea comunismului, aceasta fiind şi soluţia agreată de principalii actori implicaţi în dezbatere. În plus, acest model este o alegere rezonabilă pentru o ţară cu un nivel foarte ridicat de religiozitate şi de apartenenţă confesională şi cu o rată relativ ridicată a practicii religioase, în comparaţie cu alte ţări europene. În sfârşit, acest sistem este coerent şi compatibil din punct de vedere juridic cu celelalte modele europene existente în domeniu, precum şi cu obligaţia de respectare a libertăţii religioase în toate formele ei, asumată de România atât prin legislaţia proprie, cât şi prin tratate internaţionale".[21]

Principalele legi şi acte normative după care se organizează în bune condiţii, după anul 1989, învăţământul religios în România sunt: *Constituţia României*, Art. 29 şi Art. 32; *Legea învăţământului* nr. 84 din 24 iulie 1995 (republicată în Monitorul Oficial nr. 606 din 10 decembrie 1999), Art. 9, Art. 11 şi Art. 12; *Legea* nr. 128 din 12 iulie 1997 privind Statutul personalului didactic, Art. 136 (această *Lege* a fost abrogată, în prezent fiind în vigoare *Legea* nr. 1/2011); *Protocolul* încheiat între Ministerul Învăţământului şi Ştiinţei, Secretariatului de Stat pentru Culte şi Patriarhia Română privind includerea învăţământului teologic superior în cadrul Universităţilor de stat (1991); *Protocolul* încheiat între Ministerul Învăţământului şi Secretariatul de Stat pentru Culte, privind organizarea şi funcţionarea învăţământului preuniversitar teologic şi includerea acestuia în reţeaua de învăţământ de stat (1993); *Precizări* privind organizarea şi desfăşurarea activităţii din învăţământul teologic preuniversitar de stat, conform prevederilor *Legii învăţământului* (1996); *Precizări* referitoare la clarificarea unor aspecte privind desfăşurarea orei de Religie (2005); *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor (în special Secţiunea a 5-a: Învăţământul organizat de culte), *Legea Educaţiei Naţionale* nr. 1/2011; *Protocolul* de colaborare între Ministerul Educaţiei Naţionale, Patriarhia Română şi Secretariatul de Stat pentru Culte (29 mai 2014).

În Secţiunea a 5-a a *Legii* nr. 489/2006, cu modificările ulterioare (*Ordonanţa de Urgenţă* a Guvernului nr. 44/2012) se specifică faptul că, în învăţământul de stat şi particular, predarea Religiei este asigurată prin *Legea cultelor* recunoscute de Statul român, personalul didactic fiind asigurat cu acordul cultului respectiv. În România, cultele au dreptul să înfiinţeze şi să administreze unităţi de învăţământ pentru pregătirea personalului necesar cultului, activităţii didactice precum şi altor specialităţi importante pentru

[21] *Statul şi cultele religioase*, p. 109.

viaţa de zi cu zi a adepţilor. De asemenea, fiecare cult este liber să-şi stabilească forma, nivelul, numărul şi planul de şcolarizare pentru instituţiile de învăţământ proprii, în condiţiile prevăzute de lege. Cultele îşi elaborează planurile şi programele de învăţământ teologic preuniversitar şi programele pentru predarea Religiei, trebuind să obţină avizul Secretariatului de Stat pentru Culte şi aprobarea Ministerului Educaţiei. În legătură cu învăţământul superior, planurile şi programele de învăţământ se elaborează de instituţiile de învăţământ cu acordul cultului respectiv şi cu aprobarea Senatului universitar.

În ultimii ani, Seminarile şi Liceele teologice, precum şi Facultăţile de teologie din România, indiferent de cultul cărora aparţin, au trecut prin transformări profunde care şi-au avut cauzele în realităţile internaţionale (trecerea la sistemul Bolognia în ceea ce priveşte învăţământul universitar), politice (diferite legi interne care au dus la schimbări în felul în care s-au organizat aceste instituţii de învăţământ), economice (crize la nivel naţional ce au condus la creşterea abandonului şcolar) şi sociale (scăderea numărului de elevi care aleg învăţământul religios şi migraţia unei importante părţi a populaţiei din România în alte ţări, în principal în cele din Uniunea Europeană).

În legătură cu învăţământul religios aflat sub patronajul Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România – Cultul Mozaic, situaţia trebuie privită în contextul mai larg al istoriei. Astfel, comunitatea evreilor din România a cunoscut cele mai considerabile creşteri şi descreşteri ale adepţilor din întreaga istorie modernă a României. Deşi au fost perioade grele în istoria comunităţii evreieşti din România, educaţia religioasă a jucat un rol capital în păstrarea tradiţiilor şi a credinţelor specifice acestui cult. „Învăţământul modern la evreii din România are o istorie de mai bine de un secol şi jumătate: începe cu şirul unor şcoli particulare sau cu educaţia dată «de familie» de institutori angajaţi special, se continuă cu trimiterea la studii în străinătate (cazul celor mai înstăriţi, ce-şi trimiteau copiii la studii în străinătate, chiar şi la studii elementare şi gimnaziale) şi culminează cu apariţia şcolilor israelito-române, sau/şi cu frecventarea şcolilor de stat româneşti-elementare, gimnaziale şi, chiar, superioare”.[22] Talmud-Tora funcţionează în 11 comunităţi evreieşti, profesorii beneficiind de cursuri de perfecţionare în România şi în Israel. „În ciuda faptului că numărul de membri ai comunităţii evreieşti din România este relativ scăzut, programul Talmud Tora şi ale celorlalte organizaţii şi departamente ale Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România reprezintă continuitatea şi dezvoltarea identităţii iudaice prin asigurarea unui nivel calitativ al educaţiei iudaice”.[23]

[22] HARRY KULLER, „Cultul mozaic”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, p. 238.
[23] HARRY KULLER, „Cultul mozaic”, p. 267.

Cultul Musulman din România deţine Colegiul Naţional „Kemel Ataturk" din Medgidia, jud. Constanța, care a fost fondat prin *Protocolul* semnat în anul 1995 între Turcia şi România. Colegiul are clase de la ciclul primar până la liceu, având profil vocaţional-teologic şi serveşte minoritatea turco-tătară din România. Aşezarea sa este strategic poziţionată în Dobrogea, acolo unde trăieşte o importantă comunitate turco-tătară. Colegiul are ca scop continuarea tradiţiei musulmane din România, cu obiceiurile şi istoria ei, continuând astfel vechile şcoli din acest teritoriu.[24]

Nu trebuie trecută cu vederea nici educaţia ecumenică (intercreştină şi interreligioasă) din România. În Europa şi în întreaga lume, latura ecumenică a educaţiei religioase s-a dezvoltat mai ales începând cu sec. al XIX-lea, atunci când au început să se înfiinţeze mai multe centre ecumenice în care veneau să se pregătească tineri ce aparţineau diferitelor tradiţii şi confesiuni religioase.[25] Începând cu anul 1946 atunci când a luat fiinţă, Institutul Ecumenic din Bossey (Elveţia) a devenit unul dintre cele mai importante centre în care educaţia ecumenică ocupă un loc esenţial în sistemul de formare al tinerilor şi nu numai.[26] De-a lungul timpului, la acest centru ecumenic s-au format, au predat şi au avut funcţii de conducere mai mulţi tineri şi profesori din România (în special de confesiune creştin-ortodoxă) care apoi s-au întors în ţară, continuând în domeniile de activitate profesională formarea ecumenică de care s-au bucurat în spaţiul elveţian.

Deşi educaţia ecumenică din România nu a cunoscut acelaşi avânt pe care îl are în alte părţi ale lumii, în ţara noastră s-au făcut demersuri în vederea promovării mai ales în mediile universitare. În acest sens poate fi menţionată întâlnirea ce a avut loc la Mănăstirea Sâmbăta de Sus, în septembrie 2008. La această întâlnire, profesorul Stefan Tobler de la Institutul ecumenic din Sibiu a prezentat un referat cu privire la rolul şi locul pe care îl ocupă educaţia ecumenică în mediul universitar din România în timpurile noastre. La acea dată, în mai multe Facultăţi de Teologie Ortodoxă din România se preda materia *Misiune şi Ecumenism* pe durata unui semestru, în timp ce la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova se preda, în cadrul cursurilor de Masterat, pe durata a două semestre, o materie ce era strâns legată de Istoria Mişcării Ecumenice. În cadrul Bisericilor Romano-Catolică şi Greco-Catolică exista *Misiunea şi Ecumenismul* ca materie obligatorie (Bucureşti şi Iaşi, pentru un semestru), materie opţională (Cluj şi Blaj), fiind absentă în alte părţi (Alba Iulia şi Oradea). În cadrul Facultăţii Luterane de la Sibiu, materia *Ecumenism* nu mai era prezentă în anul

[24] ONDER ABLACHIM, „Cultul musulman", în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, pp. 269-270.
[25] JOHN S. POBEE, „Education", în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 384-389.
[26] HANS-RUEDI WEBER, „Bossey, Ecumenical Institute of", în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 125-126.

2008, în timp ce la Facultatea Reformată din Cluj-Napoca ea era o materie opţională. Facultăţile Baptiste din Bucureşti şi Oradea nu aveau cursuri de *Ecumenism* printre cele care se predau, în timp ce în rândul Bisericilor penticostale nu existau subiecte de ecumenism pentru care tinerii puteau să opteze.[27] Situaţia nu s-a modificat în mod considerabil din anul 2008 până în prezent, dimpotrivă, putându-se observa cum interesul pentru educaţia ecumenică a scăzut în rândul programelor oferite de Facultăţile de teologie din ţară, indiferent de confesiune.

O întâlnire importantă în care s-a analizat rolul şi locul educaţiei teologice ortodoxe în legătură cu mişcarea ecumenică a avut loc la Sibiu, între 9-12 noiembrie 2010: *Consiliul Mondial al Bisericilor. Consultarea internaţională inter-ortodoxă despre mişcarea ecumenică în educaţia teologică şi în viaţa Bisericilor Ortodoxe*.[28] La această întâlnire, care s-a desfăşurat la iniţiativa Consiliului Mondial al Bisericilor şi cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, s-au analizat teme ce privesc felul în care pot fi predate studiile despre ecumenism în diferitele Biserici Ortodoxe precum şi viitorul pe care trebuie să-l aibă studiile şi angajamentele ecumenice. Concluziile acestei întâlniri au reliefat faptul că Facultăţile de teologie din fiecare ţară majoritar ortodoxă trebuie să fie adevărate laboratoare academice în care să se genereze discuţii despre problemele ecumenice actuale. În acest sens este necesară întreţinerea unei sinergii între reprezentanţii Bisericilor şi şcolilor teologice pentru realizarea unei mărturisiri credibile a credinţei creştine în societatea de astăzi. De asemenea, Bisericile Ortodoxe trebuie să evite orice fel de izolare, aceasta fiind contrară spiritului ortodox. Studiile teologice trebuie să fie la un standard ridicat din punct de vedere academic, în vederea creşterii nivelului de înţelegere pentru cei ce doresc să cerceteze în acest domeniu. Trebuie să se treacă de la metoda polemică către noi metode de cercetare şi înţelegere a altor tradiţii religioase, iar acest lucru se poate realiza prin schimbul de studenţi şi profesori între Facultăţile de teologie din întreaga lume. Trebuie intensificată şi activitatea la nivel regional, prin implicare teologilor şi cercetătorilor în activităţile Bisericii locale şi prin

[27] Vezi informaţiile în acest sens la: Revd. Asssoc. Prof. Dr. NICOLAE MOŞOIU, „Romanian Orthodox Churche: Considerations regarding the Ecumenical Theological Education in Romania", în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, pp. 166-167.

[28] „World Council of Churches. International Inter-Orthodox Consultation on The Ecumenical Movement in Theological Education and in the Life of Orthodox Churches, Sibiu, Romania, 9-12 November 2010", în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, pp. 220-227.

promovarea acestor acţiuni prin mijloacele de informare în masă. Un loc important trebuie să-l ocupe conferinţele şi seminariile intercreştine şi interreligioase la nivel local la care să participe reprezentanţi din mai multe domenii de cercetare. Nu trebuie uitată nici implicarea creştinilor în săptămâna de rugăciune pentru unitatea tuturor, dar şi în alte acţiuni similare. Toate aceste deziderate sunt în acord cu Enciclica Patriarhiei Ecumenice din anul 1920, *Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni*[29], în care se menţionează în mod special rolul pe care şcolile teologice ortodoxe îl pot avea în promovarea la scară mondială a înţelegerii reciproce. În cele din urmă, întâlnirea de la Sibiu trebuie continuată cu alte întâlniri de acest fel, mai ales printr-o strânsă colaborare între Consiliul Mondial al Bisericilor şi instituţiile teologice ortodoxe din lume.

În ceea ce priveşte educaţia interreligioasă în România, aceasta se face în şcolile publice, la disciplina Religie, acolo unde, mai ales la liceu, sunt prevăzute ore de Istoria religiilor în care se învaţă despre tradiţiile religioase din întreaga lume şi despre felul în care trebuie să se interacţioneze cu oamenii ce aparţin altor confesiuni, religii şi ideologii. În învăţământul universitar, educaţia interreligioasă se face în cadrul Facultăţilor de teologie, la materia Istoria şi filosofia religiilor (în cadrul Facultăţilor de teologie ortodoxă Istoria religiilor se studiază pe durata a doi ani: un an, Religiile antice, urmate în cel de-al doilea an de studiu de Religiilor actuale, cu referire la cele ce au adepţi în zilele noastre).

În ultima perioadă de timp, în România s-au înfiinţat mai multe Institute de cercetare ecumenice. De asemenea, s-au înmulţit întâlnirile, simpozioanele şi conferinţele naţionale şi internaţionale care au început să capete tot mai mult o tentă ecumenică, la acestea fiind invitaţi studenţi, profesori şi lideri religioşi ai diferitelor confesiuni şi religii din întreaga lume.

Implicaţiile religioase ale fenomenului migraţiei în România

Fenomenul migraţiei creşte în ţara noastră de la un an la altul producând schimbări importante în ceea ce priveşte realităţile economice, culturale, sociale şi religioase. În România se poate vorbi despre o creştere a migraţiei mai ales după anul 1989 şi, în ultimul timp, după aderarea ţării la Uniunea Europeană în anul 2007. Migraţia nu se referă doar la persoanele de altă naţionalitate care vin în ţara noastră, ci şi la numărul mare de români care emigrează în alte ţări. România a fost o ţară de tranzit şi mai puţin una de destinaţie (spre deosebire, de exemplu, de SUA, ce a fost clădită de imigranţi). În schimb, odată cu intrarea în Uniunea Europeană a apărut un

[29] „Unto the Churches of Christ Everywhere. Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920", în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, pp. 11-15.

fenomen nou: a crescut numărul imigranţilor din Asia, Orientul Mijlociu, Africa şi republicile din fosta Uniune Sovietică care se hotărăsc să rămână în România. Majoritatea migranţilor cu drept de şedere legală aflaţi pe teritoriul României provin din Republica Moldova, Turcia, China şi Siria.

În legătură cu repartizarea pe teritoriul României, migranţii s-au aşezat mai ales în marile oraşe: Bucureşti, Timişoara, Sibiu şi Constanţa. În unele cazuri a contat foarte mult şi elementul religios, dacă ne referim la comunitatea musulmană din Dobrogea, al cărei muftiat îşi are sediul la Constanţa (în prezent în România trăiesc peste 70.000 de musulmani, după ce în anul 1992 erau 55.928, în 2002 numărul crescuse la 67.257, pentru ca în 2011 să se remarce o uşoară scădere până la 64.337). O situaţie aparte este reprezentată de comunitatea mozaică din România ai cărei credincioşi se găseau în trecut în număr mare în Moldova, crescând considerabil de la 134.168 în anul 1859, la 266.652 în 1899, pentru ca în 1930 să ajungă la 756.930. Situaţia istorică din perioada interbelică, cu pierderea unor teritorii, după ce au făcut parte din România Mare, şi mai ales tragedia Holocaustului au dus la reducerea considerabilă a numărului evreilor din ţara noastră. După perioada comunistă mai erau doar 9.670 de evrei în anul 1992, 6.057 în 2002, pentru ca în anul 2011 să ajungă la doar 3.519.[30]

Mai îngrijorător, dacă se ţine cont de consecinţele sale negative, este fenomenul migraţiei cetăţenilor români în alte ţări, în principal în cele din Uniunea Europeană. Cauzele pentru care românii migrează sunt, în principal, de natură economică, mulţi cetăţeni părăsind ţara în vederea găsirii unor locuri de muncă mai bine plătite. Astfel, motivul plecării din sânul familiei este dorinţa de a avea o viaţă mai bună. După ultimele statistici, ţara noastră ocupă primele locuri în ceea ce priveşte forţa de muncă imigrantă în Uniunea Europeană. Acest fenomen are efecte negative asupra familiilor rămase în ţară, în principal a copiilor. Astfel, la finalul anului 2017, un număr de 94.896 copii din România aveau unul sau ambii părinţi plecaţi în străinătate, în timp ce 17.425 copii erau afectaţi de migraţia ambilor părinţi.[31]

Trebuie menţionat şi faptul că majoritatea emigranţilor de origine română sunt tineri ce au în jur de 30 de ani. Pe de altă parte, majoritatea sunt de sex masculin (63,6% în anul 2016 şi 65,7% în anul 2017) şi provin din mediul rural (peste 61%). În perioada 2002-2007, odată cu eliminarea vizelor Schengen, a apărut şi fenomenul prin care românii călătoresc în Europa pentru 90 de zile, după care se întorc în ţară pentru a pleca după o altă perioadă.

[30] *Statul şi cultele religioase*, pp. 27-37.

[31] *Efectele economice şi sociale ale migraţiei asupra copiilor rămaşi acasă: studiu experimental*, Ed. Institutul Naţional de Statistică, Bucureşti, 2018, p. 9.

Ca orice proces complex, migraţia are deopotrivă părţi pozitive şi negative. Pentru familiile migranţilor români, beneficiile sunt mari în ceea ce priveşte partea economică, românii plecaţi în diferite părţi ale Uniunii Europene trimiţând bani familiilor rămase în ţară. Beneficiile se pot vedea şi în economia ţării, acolo unde o parte din buget este asigurată din aceşti bani. Cu toate acestea, românii sunt printre cei mai prost plătiţi dintre salariaţii europeni, cu un venit mediu net lunar de aproximativ cinci ori mai mic decât cel din Italia, Spania sau Germania (ţările cu cei mai mulţi imigranţi români). Acelaşi fenomen al migraţiei îşi arată şi partea negativă: familiile se destramă, copiii rămân acasă singuri, fără sprijinul şi dragostea părintească, iar nivelul educaţiei în aceste familii are mult de suferit.

Ţinând cont de toate aceste realităţi, Statul trebuie să promoveze politici care să protejeze populaţiile migrante şi să apere drepturile omului pentru aceste comunităţi. În acelaşi timp, trebuie să se implice activ în protejarea familiilor în care un membru sau mai mulţi sunt plecaţi la muncă în străinătate şi în procesul de educare al copiilor ce rămân în grija rudelor.

În acest context, rolul Bisericii Ortodoxe Române este extrem de important, atât în ceea ce priveşte populaţiile de alte naţionalităţi ce se stabilesc în România, cât şi cu privire la migranţii români şi la realităţile sociale ce se ivesc din faptul că tot mai mulţi români părăsesc ţara. Fenomenul migraţiei produce numeroase efecte de natură socială şi economică ce pot fi înţelese şi controlate numai printr-o conlucrare a Bisericii cu autorităţile Statului român, deoarece transformările produse de fenomenul migraţiei au şi puternice conotaţii religioase.

Familia are cel mai mult de suferit în urma fenomenului migraţiei, iar Biserica, prin slujitorii săi ce cunosc cel mai bine realităţile, poate să ajute la prevenirea şi rezolvarea multor probleme ce pot apărea, între care se numără: destrămarea căminului conjugal, pierderea legăturilor dintre părinţi şi copii, o educaţie din ce în ce mai scăzută în teritoriile în care migraţia este un fenomen general etc.

În statele din Uniunea Europeană, Bisericile locale conlucrează cu instituţiile laice în vederea respectării drepturilor fundamentale ale omului şi integrării cât mai rapide a imigranţilor în noile comunităţi în care doresc să trăiască. În ultimul timp s-a intensificat conlucrarea Bisericii Ortodoxe cu Statul român în ceea ce priveşte fenomenul migraţiei, iar măsurile nu au întârziat să apară. Astfel, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a stabilit ca în fiecare an prima duminică după data de 1 iunie (*Ziua internaţională a copilului*) să fie dedicată părinţilor şi copiilor, iar o duminică de peste an să poarte numele *Duminica românilor imigranţi*. Biserica noastră se roagă în Sfintele sale Slujbe pentru „binecredinciosul popor român de pretutindeni”, insistând astfel pe ideea că fiecare credincios român face parte din Biserica noastră, indiferent de locul unde trăieşte sau munceşte.

Pentru a-i ajuta pe românii din întreaga lume, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din ţara noastră a pus bazele mai multor Mitropolii şi Episcopi: Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale şi Meridionale (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Europei Occidentale, cu sediul la Paris; Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, cu sediul la Roma; Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei şi Portugaliei, cu sediul la Madrid); Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale şi de Nord (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Germaniei, Austriei şi Luxembourgului, cu sediul la Nürnberg; Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord, cu sediul la Stockholm); Mitropolia Ortodoxă Română a celor două Americi, cu sediul la Chicago (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Statelor Unite ale Americii şi Episcopia Ortodoxă Română a Canadei); Episcopia Daciei Felix, cu sediul administrativ în Vârşeţ, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, cu sediul în Gyula, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Episcopia Ortodoxă Română a Australiei şi Noii Zeelande, cu sediul la Melbourne, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Reprezentanţe şi comunităţi ale Patriarhiei Române în străinătate: Reprezentanţa Patriarhiei Române la Locurile Sfinte (Aşezământul Românesc de la Ierusalim; Aşezământul Românesc de la Ierihon cu Centrul de Studii şi Pelerinaje „Sfântul Cuvios Ioan Iacob", Aşezământul Românesc de la Iordan), Reprezentanţa Patriarhiei Române pe lângă instituţiile europene (Bruxelles), Reprezentanţa Patriarhiei Române de la Sofia (Bulgaria), Reprezentanţa Patriarhiei Române de la Tokyo (Japonia) şi Comunitatea Ortodoxă Română din Osaka (Japonia), Comunitatea Ortodoxă Română din Turcia (Istanbul), Comunitatea Ortodoxă Română din Africa de Sud (Johannesburg), Comunitatea Ortodoxă Română din Cipru (Nicosia), Comunitatea Ortodoxă Română din Siria (Damasc) şi altele. La acestea se adaugă şi Mitropolia Basarabiei (Arhiepiscopia Chişinăului, cu sediul în municipiul Chişinău; Episcopia de Bălţi (fostă a Hotinului), cu sediul în oraşul Bălţi; Episcopia Basarabiei de Sud (fostă de Cetatea Albă-Ismail), cu sediul în oraşul Cantemir; Episcopia Ortodoxă a Dubăsarilor şi a toată Transnistria (fosta Misiunea Ortodoxă Română din Transnistria), cu sediul la Dubăsari.[32] În cadrul acestor eparhii, parohiile ortodoxe româneşti desfăşoară activităţi pastoral-misionare şi cultural-filantropice pentru românii care trăiesc sau muncesc peste graniţele ţării.

Având mereu în vedere dificultăţile şi problemele ridicate de fenomenul migraţiei, creştinii ortodocşi români din afara graniţelor ţării sunt îndemnaţi „să cultive întrajutorarea şi respectul reciproc, să promoveze

[32] „Organizarea Administrativă", <http://patriarhia.ro/organizarea-administrativa-763.html>, accesat: 04.12.2018.

unitatea familiei şi conlucrarea fraternă cu toţi oamenii, indiferent de etnie şi stare socială, să ajute şi pe cei săraci, bătrâni şi bolnavi pe care i-au cunoscut în România, să ajute parohiile care zidesc biserici".[33] De asemenea, Biserica Ortodoxă Română insistă în învăţăturile sale pe întărirea legăturilor dintre Biserică, familie şi şcoală în vederea educării şi promovării adevăratelor valori creştine. „Familia are nevoie de binecuvântarea sfântă a Bisericii, pentru a se sfinţi, iar Biserica are nevoie de participarea familiei la viaţa şi activitatea ei pentru a se întări".[34] Între programele de cateheze şi asistenţă pastorală a familiilor aflate în dificultate pe care le desfăşoară Biserica se numără „Hristos împărtăşit copiilor" şi „Alege Şcoala!". Prin acestea, „Biserica Ortodoxă Română se străduieşte să-i educe pe copii în sensul *ajutorării semenilor aflaţi în suferinţă, să prevină abandonul şcolar în familiile sărace şi în cele în care părinţii sunt plecaţi la muncă în străinătate, să descopere şi să încurajeze copiii talentaţi spre a-şi dezvolta calităţile lor în folosul Bisericii şi societăţii*. De asemenea, prin *activităţile catehetice din parohii*, (…) prin *taberele de creaţie*, (…), Biserica încearcă să suplinească lipsa de afecţiune părintească, să cultive valorile autentice şi să consolideze legăturile dintre părinţi şi copii, dintre şcoală şi Biserică. Luând aminte la îndemnul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, «*Lăsaţi copiii şi nu-i opriţi să vină la Mine, că a unora ca aceştia este Împărăţia cerurilor*» (Matei 19, 14), trebuie să cultivăm prin rugăciune și fapte bune legătura familiei cu Hristos și cu Biserica Sa, pentru a sfinți viața părinților și a copiilor și pentru a ajuta societatea umană să cultive în interiorul ei pacea, comuniunea și solidaritatea".[35]

Abstract: ***Orthodox View on the Inter-Christian and Inter-Religious Challenges from present-day Romania***

According to our understanding, when we discuss about the religious life in Romania, one must take into account, first of all, the characteristics of this people, its culture and traditions that are over two millennia old. The similarities and differences with the organization and functioning of other religious systems in Europe and around the world cannot and must not

[33] †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Binecuvântare pentru ortodocşii români din străinătate (Mesaj adresat la *Duminica românilor migranţi*, 19 august 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă*. *Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, p. 199.

[34] †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Părinţii şi copiii în lumina iubirii lui Dumnezeu (Mesaj adresat la *Duminica Părinţilor şi Copiilor*, 3 iunie 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă*. *Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, p. 159.

[35] †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Părinţii și copiii în lumina iubirii lui Dumnezeu (Mesaj adresat la *Duminica Părinţilor şi Copiilor*, 3 iunie 2012)", p. 160.

exclude the defining elements of a people that has asserted its origins and defended its spiritual integrity over the centuries. In our country there is a close connection between the history, culture, spirituality and education of this people of Latin origin and mostly of Orthodox faith. Starting from these realities, the Romanian Orthodox Church had an important role in preserving the values and national identity in the face of the frequent stepsons of history. Regarding interreligious education in Romania, it is done in public schools, with the discipline of Religion, where, especially in high school, there are classes in the History of Religions in which one learns about religious traditions around the world and how to to interact with people belonging to other denominations, religions and ideologies. The phenomenon of migration increases in our country from one year to another producing important changes in terms of economic, cultural, social and religious realities. Taking into account all these realities, the state must promote policies that protect migrant populations and defend human rights for these communities. At the same time, they must be actively involved in protecting families where one or more members are working abroad and in the process of educating children who remain in the care of relatives.

„Şi pe când îi binecuvânta, S-a despărţit de ei şi S-a înălţat la cer…" (Luca 24, 51). Înălţarea Domnului cu Trupul la cer în relatare şi analiză lucană

Pr. Conf. Univ. Dr. VASILE DORU FER[1]

Cuvinte-cheie: *Sfântul Luca, Înălţarea Domnului, analiză, expunere, cronologie*
Keywords: *Saint Luke, the Ascension of the Lord, analysis, exposition, chronology*

Preliminarii

Evanghelia după Luca – Ἐυαγγελιόν κατὰ Λουκαν[2] şi cea de a cincea carte istorică a Noului Testament, care poartă din vremuri străvechi în manuscrisele greceşti majuscule numele de Πράξεις Αποστόλων- Faptele Sfinţilor Apostoli,[3] (iar în manuscrisele minuscule Πράξεις τών άποστόλων[4] sau şi mai simplu πράξεις),[5] sunt operele Sfântului Evanghelist Luca, un autor foarte instruit cu o bogată cultură generală şi înzestrat cu arta de a scrie frumos.

Paternitatea celor două scrieri a fost confirmată de către Fragmentul Muratori,[6] Sfântul Irineu al Lyonului[7] și Sfântul Atanasie cel Mare (367),[8]

---

[1] Universitatea din Oradea, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman".

[2] Cel mai timpuriu document care conține titlul Ἐυαγγελιόν κατὰ Λουκαν, este papirusul P 75, aflat în biblioteca Bodmer din Geneva și datează din anul 175-225, după aproximativ 100-125 de ani de la scrierea Evangheliei.

[3] GERHARD FRIEDRICH, GEOFFREY W. BROMILEY, D. LITT, *Theological Dictionary of the New Testament*, volume VI, (Michigan: WM. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), p. 644.

[4] VASILE GHEORGHIU, *Introducerea în Sfintele cărți ale Testamentului Nou,* (Cernăuți: Tipografia Mitropolitului Silvestru. Ed. Autorului, 1929), p. 329.

[5] ANATOLE BAILLY, *Dictionaire Grec Français,* (Paris: Hachette, 2000), p. 1617.

[6] Fragmentul Muratori este un manuscris latin al Bisericii Apusene găsit în biblioteca ambroziană din Milan, documentul fiind compus în secolul II (170 d. Hr.). Acest manuscris latin conține un codex alcătuit din 76 de foi (file) de pergament cu o dimensiune de 27 pe 17 centimetri fiind editat şi dat publicităţii pentru prima dată de către învăţatul Ludovico Muratori în anul 1740. Începutul și sfârșitul documentului lipsesc, iar limba latină utilizată este una precară având o ortografie defectuoasă. Fragmentul găsit de Ludovico Muratori păstrează o listă a scrierilor Noului Testament, recunoscute în Biserica Latină ca fiind inspirate, însoţită de o descriere a originii acestor cărţi, precum şi a conţinutului lor. În cuprinsul filei (paginii) 34 a acestui manuscris avem indicația legată de titlul cărții Faptele Apostolilor, numindu-o: Acta (actus) Apostolorum. Vezi, GEOFFREY MARK HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon,* 1st Edition edition, (Oxford : Clarendon Press Oxford Theology and Religion Monographs, 1992), pp. 4-15.

iar la început cele două scrieri au format un singur corpus, respectiv o singură operă, constituind împreună „prima istorie bisericească a creştinismului”.[9] Această operă a fost separată în jurul anului 150, pe motiv că primii creştini au dorit să despartă viaţa şi activitatea Mântuitorului Iisus Hristos de celelalte evenimente istorice consemnate în perioada Bisericii primare.

Astfel, Evanghelia a treia - κατὰ Λουκαν, aşa cum îşi are numele în actualitate, a fost aşezată în canon la început, deoarece descrie activitatea Mântuitorului Hristos în Galileea, Pereea şi Ierusalim. Pe de altă parte, cartea Faptele Sfinţilor Apostoli a fost aşezată după Evanghelia a patra, deoarece expune primele informaţii despre viaţa Bisericii primare şi totodată despre începuturile creştinismului. De altfel, dintre cei 8 autori inspiraţi care au scris cărţile Noului Testament, Sfântul Luca ne-a lăsat prin aceste două scrieri cea mai amplă operă inspirată neotestamentară.

Deşi Sfântul Luca nu face parte din grupul celor 12 Apostoli, ci din grupul celor 70 de ucenici ai Mântuitorului,[10] două sunt elementele deosebit de preţioase care ne ajută să identificăm fără dificultate opera lucană. Mai întâi vechea retorică elenistică cu o limbă deosebit de curată, cu fraze savant alcătuite,[11] iar apoi o multitudine de expresii tehnice şi profesionale, de unde rezultă că autorul era medic de profesie, aşa cum îl recomandă şi Sfântul Apostol Pavel : *„Luca, doctorul cel iubit” (cf. Coloseni 4, 14)*.[12]

---

[7] Sfântul Irineu al Lyonului (n.135/140 - †202), a fost un teolog erudit, iubitor de Sfânta Scriptură, care în lucrarea sa antignostică *Adversus Haereses,* titlul complet fiind *Arătarea şi răsturnarea gnozei false – Ελεγχος καί άνατροπή της πσευδονύμου γνώσεως,* ne face cunoscut faptul că, în vremea sa, cele 4 Evanghelii erau considate ca un fapt axiomatic, fiind comparate cu cele 4 colţuri ale pământului. Pe lângă cele 4 Evanghelii pe care le consideră de o valoare inestimabilă, Sfântul Irineu mai citează în lucrarea sa şi din Faptele Apostolilor, carte care are titlul: Acta (Actus) Apostolorum, menţionând că această carte a fost scrisă de Luca, însoţitorul lui Pavel. Vezi, ALEXANDER ROBERTS, D.D. and JAMES DONALDSON, *Irenaeus – Against Heresies,* în colecţia *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to A.D.,* (Oregon: Albany, 1996), 641-642; SF. IRINEU AL LYONULUI, *Aflarea şi respingerea falsei cunoaşteri* sau *Contra ereziilor,* trad din lb. engleză, introducere şi note de Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş, (Bucureşti, 2007), p. 7.

[8] DONALD GUTHRIE, *New Testament Introduction,* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990 (ed. 4), p. 114.

[9] CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Noul Testament-Faptele Apostolilor,* Ediție bilingvă, Introduceri, traduceri și note patristice, Ed. Vremea, București, 2017, p. 15.

[10] C.K. BARRETT, *The Identity of the Editor of Luke and Acts*, în F.J. Foakes-Jackson şi K. Lake (eds), „The Beginnings of Christianity”, London: Macmillan, 1920-33 (part 1, vol. 1-5), vol. 2, pp. 205-359.

[11] MIKEAL C. PARSONS, *Luke-Storyteller, Interpreter, Evangelist,* Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2007, p. 17.

[12] DAVID HUGH FARMER, *Dicţionar al Sfinţilor,* Trad. de Mihai C DUMA şi Elena BURLACU, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 334.

Din informaţiile pe care le deţinem aflăm că Luca nu era iudeu de origine, nefiind tăiat împrejur şi, de asemenea, nu ştim când s-a încreştinat. O menţiune găsită în cartea Faptele Sfinţilor Apostoli arată faptul că la anul 44 d. Hr. Sfântul Luca făcea parte din comunitatea creştină din Antiohia Siriei, localitate care era prealabil şi cetatea sa de baştină.[13]

Pe Sfântul Evanghelist Luca îl vom întâlni frecvent alături de Sfântul Apostol Pavel în călătoriile sale misionare. Din acest motiv el redă informaţiile la persoana I plural, în special atunci când face referire, atât la el, cât şi la Apostolul neamurilor. După martiriul Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Luca a predicat cuvântul lui Dumnezeu în Italia, Dalmaţia, Macedonia şi Grecia.

Chiar dacă este produsul lumii elenistice, Sfântul Evanghelist Luca s-a dovedit a fi nu doar un intelectual marcant care gândeşte şi scrie greceşte într-o limbă literară de excepție, ci și un autor literar educat care stăpâneşte bine arta naraţiunii, a compoziţiei şi a expunerii faptelor istorice.[14] Totodată, Sfântul Luca s-a dovedit a fi şi un misionar vestit în răspândirea Evangheliei lui Hristos.[15] Pe lângă calităţile pe care le poseda, Sfântul Luca era şi un bun pictor. Tradiția primară consemnează că Luca a fost cel care a zugrăvit în chip minunat prima icoană cu chipul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, purtând în braţe pe Pruncul cel mai înainte de veci, pe Domnul nostru Iisus Hristos.

Unii cercetători biblici îl identifică pe evanghelistul Luca ca însoţitor al lui Cleopa pe drumul Emausului (cf. Mc, 16,12-13; Lc. 24, 13-35). De altfel, doar el menţionează detaliat acest moment. În iconografie simbolul Evanghelistului Luca este taurul de jertfă, aceasta deoarece Evanghelia sa începe cu jertfa adusă de Zaharia la Templul din Ierusalim.

A trecut la cele veşnice la vârsta de 76-80 de ani. Din tradiţie aflăm că nişte păgâni l-au spânzurat de un măslin în cetatea Thebei din Boetia (Egipt). Se spune că pe locul unde a fost înmormântat a plouat cu apă limpede şi înmiresmată, ba mai mult, această apă îi tămăduia pe cei care sufereau de boli de vedere. Mai târziu, în anul 378, osemintele sale au fost aduse la Constantinopol şi aşezate în Biserica Sfinţilor Apostoli.

Concluzionând această parte introductivă, putem afirma faptul că tabloul care se conturează în jurul Sfântului Evanghelist Luca este cel al unui om smerit şi devotat, stăpânit de o dragoste puternică față de învățătura lui Hristos şi faţă de oameni. În accepțiunea sa, noile raporturi social-creştine şi deosebirile dintre oameni, artificial menţinute de mentalitatea păgână şi de

---

[13] ADOLF VON HARNACK, *New Testament Studies, volume 1, Luke the Physician,* Williams & Norgate; G.P. Putnam's Sons, 1907, p. 5.

[14] W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, KY: Westminster, 1993, pp. 9-12.

[15] DUMITRU BONDALICI, *Enciclopedia marilor personalităţi din Vechiul şi Noul Testament,* Ed. Diecezană, Caransebeş, 2005, p. 469.

cea iudaică, trebuie îndepărtate. Acest mesaj al egalităţii dintre oameni, regăsit în cuprinsul operelor lui, a luat cu asalt cetatea Romei, mesajul său fiind revoltător pentru acele vremuri. Cu toate acestea, mesajul scrierilor sale a avut un efect extraordinar, Imperiul Roman sfârşind prin a fi încreştinat.

Taina minunată a Înălţării Domnului cu Trupul la cer în expunere lucană

Taina Înălţării Domnului cu Trupul la cer - Η Ανάληψη του Κυρίου[16] este unul dintre evenimentele marcante ale istoriei mântuirii neamului omenesc, aceasta deoarece, prin Înălțarea Sa cu Trupul la cer, firea Lui umană este ridicată și actualizată deplin în perihoreza trinitară.

Înălțarea Domnului cu Trupul la cer și șederea de-a dreapta Tatălui „reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a Trupului Său omenesc, deplina umplere a lui de infinitatea dumnezeiască, deplina ridicare a lui la starea de mediu transparent neîmpiedicat al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi”.[17]

Supusă unei analize scripturistice mai profunde, vom constata că această minunată taină a Înălţării Domnului cu Trupul la cer nu este relatată de toți cei patru evangheliști.

În Evangheliile după Matei și Ioan, evenimentul Înălțării nu este menționat, deoarece cei doi evangheliști, făcând parte din colegiul celor 12 Apostoli, au avut conștiința prezenței Domnului până la sfârșitul veacului: *„Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului”(cf. Mt. 28,20).* De aici rezultă și explicația ulterioară oferită de către Sfinții Părinți, referitoare la faptul că Înălțarea Domnului cu Trupul al cer nu înseamnă absența Lui, ci prezența interiorizată prin Sfântul Duh.[18]

În Sfânta Evanghelie după Marcu evenimentul Înălțării este amintit destul de lapidar, prin cuvintele: *„Ὁ μὲν οὖν κύριος [Ἰησοῦς] μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ - Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu”(cf. Mc 16,19),*[19] în timp ce Sfântul Evanghelist Luca o relatează de două ori: mai întâi în capitolul 24 al Evangheliei: *„Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς [ἔξω] ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ*

[16] ANATOLE BAILLY, *Dictionaire Grec Français,* Hachette, Paris, 2000, p. 128.
[17] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* volumul II, Ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 122.
[18] MIHAI BURLACU, *Înălțarea Domnului,* în *Dicționar de Teologie Ortodoxă,* coordonatori Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Pr. Prof Dr. Ioan Tulcan, Ed. Basilica, Bucureşti, 2019, p. 487.
[19] SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu,* Ediție îngrijită de R.P. Sineanu și L.S. Desartovici, Ed. Sofia, București, 2002, p. 167.

ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. Καὶ αὐτοὶ προσκυ νήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν - Și i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat. Și pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer. Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare"(cf. Lc. 24, 50-52), iar mai apoi și în cartea Faptele Apostolilor: „Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστή κεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, οἳ καὶ εἶπαν, Ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρα νόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν - *Și acestea zicând, pe când ei priveau, S-a înălțat și un nor L-a luat de la ochii lor. Și privind ei, pe când El mergea la cer, iată doi bărbați au stat lângă ei, îmbrăcați în haine albe. Care au și zis: Bărbați galileieni, de ce stați privind la cer? Acest Iisus care S-a înălțat de la voi în cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer"(cf. F.Ap. 1, 9-11).*

Analizând aceste referinţe scripturistice, constatăm faptul că expunerea Sfântului Evanghelist Marcu este laconică, fiind descrisă într-un singur verset *„...S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu"(cf. Mc 16,19),*[20] aceasta deoarece fiecare din cele patru Evanghelii au un specific al lor, conținutul și sensul teologic al expunerilor făcându-se și în funcție de destinatari.

Totuși, analizând în profunzime acest verset, remarcăm că autorul evangheliei a doua insistă asupra șederii Fiului după Înălțare, de-a dreapta Tatălui, idee legată direct de redobândirea umanității lui Hristos. Ideea reliefată de evanghelistul Marcu evidențiază scopul efectiv al Înălțării, respectiv „acela de a situa umanitatea lui îndumnezeită în raport filial cu Tatăl, raport pe care, de altfel, îl are din veșnicie ca Ipostas. Șederea de-a dreapta Tatălui semnifică includerea deplină în perihoreza Sfintei Treimi a acelei umanități enipostaziate".[21] Și Sfântul Ioan Damaschin face referire la acest aspect al șederii Fiului de-a dreapta Tatălui după Înălțare, evidențiind faptul că „Hristos S-a așezat cu Trupul de-a dreapta Tatălui, însă nu vorbim

[20] CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Noul Testament-Evanghelia după Marcu,* Ediție bilingvă, Ediția a II-a, Introduceri, traduceri și note patristice, Ed. Vremea, București, 2015, p. 467.
[21] MIHAI BURLACU, *Înălțarea Domnului,* în *Dicționar de Teologie Ortodoxă...*, p. 487.

despre o dreaptă spațială a Tatălui, ci numim dreapta Tatălui slava și cinstea Dumnezeirii, în care Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu și deoființă cu Tatăl, există înainte de veci, și în care, după ce s-a Întrupat în vremurile din urmă, șade și cu Trupul, deoarece Trupul Lui este slăvit împreună cu El".[22]

Dacă Sfântul Evanghelist Marcu prezintă destul de sintetic acest eveniment, Sfântul Evanghelist Luca ne oferă două cronologii diferite ale Înălţării Domnului cu Trupul la cer, cronologii care sunt anticipate prin afirmația: *„Şi când s-au împlinit zilele Înălţării Sale, El S-a hotărât să meargă la Ierusalim"(cf. Lc. 9,51).*

Cu toate că Sfântul Luca se referă la acelaşi eveniment, în cele două naraţiuni ale sale face câteva diferenţe, care exprimă propria interpretare teologică a acestui act mântuitor.

În istorisirea din capitolul 24, 50-52 al Evangheliei sale, Sfântul Luca prezintă evenimentul Înălţării Domnului din punct de vedere cronologic,[23] respectiv la sfârşitul zilei Învierii, a primei zile de Paşti.

În acest sens, Evanghelistul afirmă că Domnul Iisus Înviat S-a arătat în mijlocul ucenicilor săi și i-a încredinţat de Învierea Sa, înlăturându-le orice urmă de îndoială: *„Pipăiţi-Mă şi vedeţi că duhul nu are carne şi oase, precum Mă vedeţi pe Mine că am…."(cf. Lc. 24, 39),* apoi, Domnul i-a dus afară pe ucenici spre Betania și, *„ridicându-Şi mâinile, i-a binecuvântat. Şi pe când îi binecuvânta, S-a despărţit de ei şi S-a înălţat la cer"(cf. Lc. 24, 50-51).*

O expunere mai amplă ne prezintă Sfântul Evanghelist Luca în capitolul 1, din cartea Faptele Apostolilor versetele 9-11, unde afirmă că Mântuitorul *„S-a şi înfăţişat pe Sine viu după patima Sa prin multe semne doveditoare, arătându-li-Se timp de patruzeci de zile şi vorbind cele despre Împărăţia lui Dumnezeu"(cf. F. Ap. 1,3).*

În această ultimă relatare avem exprimată învăţătura adoptată şi mărturisită de către Biserică, referitoare la faptul că Înălţarea Domnului cu Trupul la cer a avut loc la patruzeci de zile după Înviere,[24] timp în care Domnul, prin repetate arătări, i-a încredinţat pe apostoli de realitatea Învierii Sale.

Acestei aparente contradicţii a Sfântului Evanghelist Luca, care în două scrieri biblice acceptate de către Biserică ca fiind normative oferă două cronologii ale Înălţării Domnului Cu Trupul la Cer îi oferim următoarele explicaţii:

---

[22] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica – Cartea a patra, capitolul II*, Ediția a III-a, Traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 147-148.

[23] CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Noul Testament-Evanghelia după Luca,* Ediție bilingvă, Ediția a II-a, Introduceri, traducere inedită și note patristice, Ed. Vremea, București, 2016, p. 669.

[24] IOAN BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z,* Ediția a II-a revizuită și completată, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 217.

a. Pentru a înţelege corect intenţia Sfântului Evanghelist Luca, trebuie precizat că Sfintele Evanghelii şi celelalte cărţi ale Sfintei Scripturi nu sunt cronici care prezintă calcule exacte la nivel istoric şi material, ci autorii lor sunt preocupați să transmită mesajul dumnezeiesc care decurge din actele mântuitoare realizate de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

b. În Evanghelia sa, Sfântul Luca leagă foarte mult Învierea Domnului de Înălţarea Sa cu Trupul la cer, le apropie până acolo încât le aşează în aceeaşi zi, pentru a oferi o interpretare teologică a celor două evenimente. Înălțarea Domnului cu Trupul la cer este o consecință a Învierii și astfel Trupul Său trebuia să se înalțe la cer.[25]

c. Pentru Sfântul Luca, Înălţarea Domnului cu Trupul la Cer, adică întoarcerea Fiului în sânurile Tatălui cu firea umană asumată, trecută prin moarte şi Înviere, îndumnezeită prin harul dumnezeiesc, a avut loc în acelaşi timp cu Învierea din morţi, atunci când Trupul transfigurat de puterea Duhului Sfânt a trecut la o nouă condiţie eshatologică, plin fiind de slava dumnezeirii. Conform acestei interpretări teologice corecte, Sfântul Luca prezintă în Evanghelia sa Învierea şi Înălţarea în aceeaşi zi. „În contextul Evangheliei a treia, Înălțarea Domnului constituie o manifestare a Mântuitorului Hristos, a demnității Sale împărătești. Așadar, împlinește o funcție hristologică”.[26]

d. În cuprinsul Evangheliei a treia Sfântul Evanghelist Luca mai precizează în legătură cu acest moment faptul că: *„…pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer” (Lc. 24, 51),* vrând să reliefeze prin aceasta că Domnul ştia, căci dacă S-ar fi înălţat fără să se facă văzut de Sfinții Apostoli, aşa cum se pogorâse, nu s-ar mai fi crezut că Duhul, Cel care avea să se arate, este Însuşi Acela pe Care Îl făgăduise mai înainte cu puține zile că Îl va trimite, iar despre Sine ar fi lăsat să se creadă că nu a venit din ceruri, că nu l-a chemat pe Pavel de sus și că nu de acolo i-a trimis lui Petru masa cea nefăcută de mână. Acesta este motivul pentru care S-a înălțat la cer înaintea ochilor lor, când ei priveau la cer.[27]

e. În cartea Faptele Apostolilor, Sfântul Luca afirmă că Domnul s-a Înălţat cu Trupul la cer după 40 de zile, deoarece în cea de a cincea carte istorică a Noului Testament autorul se focusează mai mult asupra procesului de formare a ucenicilor ca martori ai Învierii şi propovăduitori ai ei în lume, funcţie care, călăuzită de lucrarea Duhului Sfânt, va duce la răspândirea Bisericii. Potrivit narațiunilor din cartea Faptele Apostolilor, Înălțarea

---

[25] SABIN VERZAN, *Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice*, în Revista „Ortodoxia”, nr. 1/1994, p. 31.

[26] CONSTANTIN PREDA, *Învierea Mântuitorului în memoria narativă a Evangheliilor*, Ed. Basilica, București, 2010, p. 194.

[27] SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Faptele Apostolilor*…, pp. 18-19.

Domnului cu Trupul la cer îndeplinește o funcție eclesiologică.[28] Totodată, ,,perioada dintre Înviere și Înălțare a avut și rolul de a-i asigura pe ucenici, prin acte sensibile, că a înviat, iar prin cuvinte, că va fi cu ei până la sfârșitul veacului, deci, de comuniunea Lui cu ei și cu Biserica Sa".[29]

f. Perioada de patruzeci de zile, când Domnul Înviat S-a arătat apostolilor, a condus la transformarea lăuntrică a Sfinților Apostoli, pentru a deveni mărturisitori direcţi ai Mântuitorului Iisus Hristos şi a Învierii Sale. Aceasta nu înseamnă că Sfinţii Apostoli şi ucenicii au căpătat o cunoaştere informativă despre Înviere, ci în mod deplin şi direct au făcut experienţa Învierii Domnului prin întâlnirile cu Iisus Hristos Înviat. Mărturia apostolilor despre Domnul Hristos Înviat a devenit temelie a Bisericii.

g. Analizând relatarea referatului scripturistic din cuprinsul cărții Faptele Apostolilor, vom constata că Sfântul Luca insistă asupra câtorva aspecte: *,,Şi acestea zicând, în timp ce ei priveau, S-a înălţat şi un* ***nor (νεφέλη)*** *L-a luat de la ochii lor (cf. F.Ap. 1,9).* Norul face parte din cadrul teofaniilor prezente, atât în Vechiul Testament (Ieş. 13, 22), cât şi în Noul Testament (cf. Luca 9, 34-35) şi reprezintă slava lui Dumnezeu. Acel ***nor - νεφέλη*** care L-a luat pe Iisus din faţa Apostolilor ,,era un semn al puterii dumnezeieşti, căci nicăieri nu se arată în nor altă putere. Prin nor S-a suit unde era mai înainte, iar prin acest cuvânt *unde era mai înainte*, nu se arată mutarea din loc şi nici că S-a înălţat lepădând trupul, ci aşa precum S-a deşertat de dumnezeirea Lui când S-a Întrupat, tot aşa şi acum".[30] Doar ochiul credinţei poate pătrunde prin acel nor, căci prin tămâia adevăratei rugăciuni se poate ridica mai sus decât el, iar roua binecuvântării se poate pogorî prin El. Depărtându-Se de la noi, El ne-a dat posibilitatea ca prin Duhul Sfânt să simțim și mai aproape prezența Sa.[31]

h. Un alt aspect important asupra căruia Sfântul Luca insistă este legat de faptul că în timp ce Sfinții Apostoli priveau uimiți la această despărțire, *doi bărbaţi în haine albe (cf. F. Ap. 1,10)* au apărut în fața lor spunându-le că Acest Iisus, Care S-a Înălţat de la ei la cer, va veni pe pământ cu slava cu care-L văzuseră ei înălțându-Se, ca să judece viii și morții, la sfârșitul veacurilor.[32] În acest pasaj scripturistic, autorul în loc de îngeri folosește expresia *,,doi bărbaţi… în haine albe" (cf. F. Ap. 1,10*). Aceste veşminte albe erau simbol al purificării, fiind purtate numai de aleşii

[28] CONSTANTIN PREDA, *Învierea Mântuitorului în memoria narativă a Evangheliilor*..., p. 194.
[29] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* volumul II, ..., p. 122.
[30] SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Faptele Apostolilor*, Ed. Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2007, pp. 18-19.
[31] F. W. FARRAR, *Viaţa lui Iisus Hristos*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2013, p. 752.
[32] NICOLAE NEAGA, *Episoade din viaţa Bisericii creştine a veacului apostolic în expunere şi interpretare lucanică*, în Revista „Mitropolia Ardealului", nr.7-8/ 1960, pp. 521-523.

lui Dumnezeu.

i. Demnă de remarcat este și afirmația din capitolul 1versetul 11 al cărții Faptele Apostolilor: *„Acest Iisus care S-a Înălțat de la voi al cer, astfel va şi veni, precum L-aţi văzut mergând la cer" (cf. F.Ap. 1,11),* afirmație care evidențiază simetria teologică dintre Înălțarea Domnului și Parusie. Chiar și imnografii preiau mesajul îngerilor din momentul Înălţării referitor la a doua venire a lui Hristos ca judecător al viilor şi al morţilor, sintetizând învățătura despre Înălțarea la cer şi consecinţele ei.[33] Astfel, „Înălțarea are și o reversibilitate în ipostaza lui Hristos ca Judecător al făpturii. Dacă El se înalță ca purtător al firii umane înaintea Tatălui, tot în această calitate de Fiu al Omului va veni și pentru a face judecată: *„Şi I-a dat putere să facă judecată, pentru că este Fiul Omului"(cf. In 5,27)*.[34] La Parusie, Mântuitorul își va face vizibil trupul, „ceea ce dovedește că El nu s-a despărțit de trupul omenesc prin Înălțare, ci l-a făcut părtaș Dumnezeirii".[35]

j. Aşadar, Înălţarea Domnului cu Trupul la cer, prezentată în cartea Faptele Apostolilor, exprimă încheierea activităţii Sale pământeşti şi încetarea modului în care El a fost prezent până atunci în lume.

Din punct de vedere ortodox, Înălțarea Domnului cu Trupul la cer reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a Trupului Său, iar distanța dintre Înviere și Înălțare a avut ca scop încredințarea Apostolilor despre realitatea Învierii.[36] Prin Înălțarea Sa cu Trupul la cer, Hristos își trece trupul Său în planul unicei personalizări, care este în modul cel mai desăvârșit realizat și se sălășluiește invizibil în cei care cred în El.[37]

---

[33] Redăm în continuare un imn de la Vecernia Mare de la sărbătoarea Înălțării Domnului: Firea lui Adam, care se pogorâse în laturile cele mai de jos ale pământului, Dumnezeule, înnoind-o întru Tine însuţi, ai ridicat-o astăzi mai presus de toată stăpânirea şi puterea; şi pentru că ai iubit-o, ai aşezat-o împreună cu Tine; şi fiindu-Ţi milă de ea, ai unit-o cu Tine; şi unindu-Te cu ea, ai şi pătimit împreună cu ea; dar pătimind, ca Cel ce eşti fără de patimă, ai preaslăvit-o împreună cu Tine. Iar cei fără de trupuri ziceau: Cine este acest bărbat frumos? Că nu este numai om Cel ce Se arată, ci Dumnezeu şi Om, cu amândouă firile. Pentru aceea, alţi îngeri minunaţi, în haine albe, zburând în jurul Ucenicilor, grăiau: Bărbaţi galileeni, acest Iisus, Om şi Dumnezeu, Care S-a dus de la voi, iarăşi va să vină ca Dumnezeu şi Om, Judecător al viilor şi al morţilor, dăruind celor credincioşi iertare de păcate şi mare milă". Vezi, Penticostar, *Înălțarea Domnului,* la Litia de la Vecernia Mare, pp. 252-253.

[34] MIHAI BURLACU, *Înălțarea Domnului,* în *Dicționar de Teologie Ortodoxă...*, p. 488.

[35] LEON ARION, *Compendiu neotestamentar de introducere și exegeză*, Ediția a treia, Ploiești, 2010, p. 14.

[36] DUMITRU MEGHEȘAN, *Iisus Hristos. Sensul vieții umane,* Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2016, p. 159.

[37] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, volumul 2, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 185.

Înălțarea Domnului cu Trupul la cer a făcut posibilă îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă, de asemenea, ca o ridicare deasupra atributelor și lucrărilor omenești la atributele și lucrările dumnezeiești.[38]

Înălţarea Domnului cu Trupul la cer presupune şi ridicarea mai presus de toată stăpânirea a firii umane înnoite şi aşezarea ei împreună cu Hristos la dreapta Tatălui. Înălțarea Domnului trebuie văzută ca un semn al înălțării tuturor celor care se sfințesc întru Hristos Domnul, aceasta fiind o paradigmă a înălțării noastre întru El. Efectul acestei Înălțări este concomitenta înălțare a tuturor în Hristos. Afirmația ioaneică: *,,Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, pe mulți îi voi trage la Mine (cf. In. 12,32)* constituie încă un argument al înălțării noastre la cer.

Înălţarea Domnului cu Trupul la cer reprezintă aşadar și ridicarea firii umane la slava divină, la o demnitate şi o cinste nemaiîntâlnită până atunci. Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că, prin Înălţarea lui Hristos cu Trupul la cer, firea noastră umană „a trecut mai presus de îngeri, s-a înălţat peste arhangheli, peste heruvimi şi serafimi, şi nu s-a oprit până când a şezut pe tronul lui Dumnezeu”.[39]

În concluzie, odată cu Înălțarea Domnului la cer se încheie ciclul prezenței fizice a lui Iisus pe pământ în mijlocul ucenicilor Săi.[40] El S-a Înălţat cu Trupul la cer pentru a face posibilă venirea Duhului Sfânt peste Apostoli şi formarea Bisericii ca sinaxă a oamenilor plini de Duhul Sfânt.

Hristos Domnul, conform cuvintelor sale „*Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului"*, nu s-a despărţit niciodată de Biserică, nu a fost niciodată absent din viața Bisericii Sale, însă odată cu Cincizecimea s-a inaugurat prezenţa lăuntrică, duhovnicească a Domnului Înviat.

Abstract: ***”While He was Blessing them, He Left them and was Taken up into Heaven” (Luke 24:51). Our Lord’s Bodily Ascension to Heaven, in Lucan's Account and Analysis***

The present study brings to our attention a topic that focuses on one of the most important and current subjects from a theological perspective: the Lord’s bodily Ascension to Heaven, in Lucan account and analysis.

Considering the importance of the topic, I considered it necessary to develop my research beginning with an analysis of the scriptural reports related to the topic addressed, and as a first finding we note that this wonderful sacred mystery of our Lord’s bodily Ascension to Heaven, is not related by all the evangelists, except St. Mark more stoned and Luke more

[38] DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. IBMBOR, București,1992, p. 310.

[39] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Înălțarea Domnului,* în *Predici la Duminici și sărbători,* Ed. Bunavestire, Bacău, 2005, p. 20.

[40] SABIN VERZAN, *Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice...*, p. 32.

broadly refer to this event, while the moment of the Ascension is not mentioned to the holy evangelists Matthew and John, because being part of the college of the 12 Apostles, they were aware of the presence of the Lord to the end of the age.

In the steps taken, we have highlighted the fact that the Holy Evangelist Luke in his two writings, gives us two different chronologies of the Lord's bodily Ascension to Heaven, differences which express the own theological interpretation of this saving act.

In the story comprised in chapter 24, 50-52 of his Gospel, St. Luke presents the event of the Ascension of the Lord from the chronological point of view, respectively at the end of the day of Resurrection, the first day of Easter, while in the book of Acts 1, 9-11, we may find expressed the teaching adopted and confessed by the Church, regarding the fact that the Lord's bodily Ascension to Heaven took place forty days after the Resurrection, during which the Lord repeatedly showed the apostles the reality of His Resurrection.

Although apparently the Lucan account seems to contain a slight contradiction, this fact is not real, but in order to understand correctly the intention of St. Luke the Evangelist, it must be noted that the Holy Gospels and other books of the Holy Scriptures are not chronicles that present accurate calculations at historian and material level, but their authors are concerned to transmit the divine message that results from the saving acts achieved by our Savior Jesus Christ.

If, in his Gospel, St. Luke strongly links the Resurrection of the Lord with His bodily Ascension to Heaven, he draws them closer that he places them on the same day to provide a theological interpretation of the two events, in the book of Acts of the Apostles, St. Luke states that the Lord ascended bodily to Heaven after 40 days, this because in the fifth historical book of the New Testament, the author focuses more on the process of training the disciples as witnesses of the Resurrection and as its preachers in the world, a function which, led by the work of the Holy Spirit, will lead to the spread of the Church.

Therefore, between the two Lucan accounts of the event of the Lord's bodily Ascension to Heaven, there is no contradiction, but in the content of his Gospel, St. Luke links the Resurrection of the Lord with His bodily Ascension to Heaven, bringing them closer to where they place them on the same day, to provide a theological interpretation of the two events, while in the book of Acts of the Apostles, the Lord's bodily Ascension to Heaven expresses the end of His earthly activity and the cessation of the way He was present in the world until that moment.

Izbăvitorul Ghedeon, între abuz de putere și putere abuzată*

Pr. Dr. CONSTANTIN POGOR[1]

Cuvinte cheie: *judecători, Ghedeon, putere, narațiune, izbăvitor, Israil*
Keywords: *judges, Gideon, power, narrative, savior, Israel*

I. Introducere

Dinamicile jocurilor de putere fac parte din «normalitatea» tuturor cărților Sfintei Scripturi. În acest articol, am ales să studiez îndeaproape ciclul lui Ghedeon (Jud 6–8),[2] datorită faptului că, pe parcursul a trei

* Acest studiu a făcut obiectul unei comunicări științifice în cadrul Simpozionului anual «Putere și abuz de putere» al Uniunii bibliștilor din România, organizat la Sibiu în data de 23 februarie 2018. Doresc să mulțumesc colegelor, Catherine Vialle și Marguerite Romain, pentru fructuoasele discuții purtate pe marginea ciclului lui Ghedeon. Colaborarea noastră s-a concretizat prin publicarea comună a articolului *D'élu à tyran, itinéraire d'un juge à double tranchant*, în A. WÉNIN (ed.), *La contribution du discours direct à la caractérisation des personnages bibliques. IXe colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, 31 mai-2 juin 2018* (BETL, 311), Leuven, Peeters, 2020, p. 193-220.

[1] Profesor de Vechiul Testament la „Institut de théologie orthodoxe «Apôtre Paul»" (Bruxelles, Belgia) și „Centre Orthodoxe d'études et de recherches «Dumitru Stăniloae»" (Paris, Franța).

[2] Textul biblic principal al acestui articol este cel ebraic. Unul din motivele care au stat la baza acestei decizii este faptul că, ceea ce cunoaștem astăzi ca fiind cartea Judecătorii LXX înseamnă, de fapt, mai multe familii de texte, care provin, mai mult sau mai puțin, dintr-o sursă inițială. Ediția modernă a lui Alfred Ralfs (*Septuagina*, 1935) propune două texte, dispuse în coloane, dintre care unul are sigla A (constituie un text eclectic al LXX, format din LXX^{A}, variante din recenzia *Hexaplei* lui Origen și din «textul antiohian» sau *L*), iar celălalt este B, adică *Codex Vaticanus*, text apropiat de TM. Deși variază în unele locuri, în ceea ce privește acest ciclu narativ, diferențele nu sunt atât de importante încât să reclame un studiu comparat (vezi P. HARLÉ – P. ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*. *Les Juges. Traduction des textes grecs de la Septante* [BAl, 7], Paris, Cerf, 1999, p. 25-28). Semnalez faptul că, în ceea ce privește spațiul ortodox, ar fi mai mult decât binevenită o evaluare sintetică și sistematică a locului și utilizării Septuagintei, atât în cadrul traducerii Sfintelor Scripturi ale Vechiului Testament, cât și în textele liturgice. Septuaginta este textul *receptus* al Sfintei Scripturi în Ortodoxie și rezultatul unei reflecții interioare a comunității de credință mesianice ce a îmbrățișat mesajul lui Hristos (vezi II Tes 2,15). Intim, Ortodoxia știe că aparține și că formează această comunitate. Un eventual procesul de resituare nu are vocația să prevaleze în fața Predaniei sau Tradiției. Această muncă titanică și echilibrată trebuie abordată cu mult curaj, mai ales că, începând cu anii 1946, dispunem de un al treilea model ebraic al textului biblic sursă, fapt ce nu poate fi decât foarte util în înțelegerea

capitole, puterea oscilează de la un personaj la altul, ceea ce face ca, în cele din urmă, autoritatea să fie ori slăbită ori deviată de la finalitatea prevăzută.

Îmi propun să tratez aceste dinamici ghidându-mă după principiile metodei narative. Pentru a putea înțelege tensiunile create prin manipularea puterii, mă voi apleca cu precădere asupra interacțiunii personajelor, după ce, în prealabil, voi schița structura intrigii.

Chiar dacă ciclul lui Ghedeon va fi abordat *per ansamblu*, voi acorda o atenție sporită mai ales ultimului capitol. Motivul rezidă în faptul că, Jud 8 reprezintă momentul de glorie și de putere al lui Ghedeon, în urma decapitării, atât la propriu cât și la figurat, a hegemoniei Madianiților.

II. Analiza narativă

Cartea Judecătorilor cunoaște o parte principală (Jud 3,7–16,31), încadrată de o introducere în două etape (1,1–2,5 și 2,6–3,6)[3] și un epilog. Acesta din urmă înfățișează două fresce, dintre care una tratează luarea în posesie a moștenirii desemnate seminției lui Dan (17–18), iar cealaltă înfățișează distrugerea aproape completă a tribului lui Veniamin (19–21). Mesajul general al acestei cărți se referă la faptul că, închinarea la idoli duce la anularea Legământului dintre Dumnezeu și poporul lui Israil. Acest comportament se va dovedi distructiv pentru popor, atât în interior, cât și la exterior.

Ciclul lui Ghedeon (Jud 6–8)[4] se situează undeva la mijloc, în punctul critic, acolo unde greșeala israeliților față de Legământ basculează

---

diversității iudaismului din ultimele trei secole până la Hristos și primul secol creștin. Șantierul este vast, lucrătorii puțini, iar meceni niciunul (încă).

[3] O expunere detaliată a tensiunilor, dar și a coerenței interne, a acestei introduceri poate fi consultată la A. WÉNIN, *Échec au Roi. L'art de raconter la violence dans le livre des Juges* (LR, 43), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 25-49.

[4] Povestirea lui Avimelec urmează în mod fluid ciclului lui Ghedeon și, la nivel narativ, este o continuitate armonioasă. Pentru o analiză a povestirilor lui Ghedeon și Avimelec – înțelese ca un ansamblu narativ – a se vedea B.G. WEBB, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2008, p. 268; J.C. MCCANN, *Judges* (Interpretation, 7), Louisville (KY), John Knox Press, 2002, p. 71; G. MOBLEY, *The Empty Men: the Heroic Tradition of Ancient Israil* (ABRL), New York, Doubleday, 2005, p. 148-156; V. ENDRIS, «Yahweh versus Baal: A Narrative-Critical Reading of the Gideon/Abimelech Narrative», în *JSOT* 33 (2008), p. 173-195. Am ales să studiez doar faptele lui Ghedeon, deoarece intenția mea este de a prezenta personajul în sine și modul în care naratorul descrie raportarea acestuia la putere. O lectură integrală a efectelor produse de acțiunile lui Ghedeon care să includă și pe Avimelec are, bineînțeles, pertinența ei. Consider totuși că, o dată cu moartea lui Ghedeon, se trece la un nou personaj, Avimelec, care, deși este fiul izbăvitorului precedent, are parte de o povestire de sine stătătoare. Dintre cei care consideră Jud 9 ca fiind o unitate literară distinctă menționez pe Y. AMIT, *The Book of Judges: the Art of Editing* (BIS, 38), Leiden, Brill, 1999, p. 99; D.W. GOODING, «The Composition of the Book of Judges», în *Eretz-Israel* 16 (1982), p. 70-79, aici p. 74;

solid spre păcatul interior și generează astfel o dinamică de îndepărtare graduală, dar sigură, de Dumnezeu, stare ce va culmina cu ciclul lui Samson (Jud 13–16). Paroxismul situației va fi atins odată cu episodul morții concubinei levitului din Jud 19–21, când poporul lui Israil va risca implozia. După fiecare reluare a săvârșirii păcatului idolatriei, Yhwh ridică un izbăvitor pentru a-l trimite într-o misiune ale cărei rezultate finale vor fi pacea și liniștea în țară. Unii dintre izbăvitori, ce purtau și titlul de judecători, au fost aleși de o manieră imprevizibilă, mulți dintre ei prezentând fie defecte fizice sau lipsuri morale, fie prea puțină tărie de caracter. De fiecare dată, cititorul are parte de câte o surpriză, căci neprevăzutul survine prin cei de la care nu se aștepta. Povestirea lui Ghedeon nu face excepție de la această regulă, numai că, de această dată, izbăvitorul ridicat pare să fie un om capabil, de familie bună, curajos și întreprinzător. Altfel spus, candidatul perfect.

Înainte de a trece la analiza propriu-zisă, se impune prezentarea pe scurt a codului de lectură ce este inserat în această carte biblică. Miezul acesteia (Jud 3,7–16,31) este construit pe un schelet ce cuprinde două tipuri de unități literare. Astfel, întâlnim un număr de șase narațiuni detaliate despre faptele minunate de izbăvire ale celor ridicați de Yhwh (3,7-11a; 3,11b-30; 4–5; 6–8; 10,6–12,7; 13–16) și note explicative despre alți șase judecători, ce au activat în Israil (3,31; 10,1-2; 10,3-5; 12,8-10; 12,11-12; 12,13-15). În plus, toate aceste unități, scurte ori amănunțite, respectă o serie de etape, ce sunt afișate la începutul cărții în Jud 2,10-19. Pe baza acestui cod de lectură, un fel de schemă-cadru, cititorul parcurge cele douăsprezece, plus una,[5] unități, având permanent în vedere o serie de timpi.[6] Aceștia din urmă se rezumă după cum urmează:

moartea judecătorului precedent (Jud 2,10.19a)
răul lui Israil în ochii lui Yhwh (Jud 2,11-13.17.19b)
pedeapsa lui Yhwh (Jud 2,14-15)
strigătul lui Israil (Jud 2,18b)
izbăvirea (Jud 2,16)
odihna/pacea țării (Jud 2,18a)

G. RIZZI, *Giudici* (I Libri biblici. PrimoTestamento, 7), Milan, Paoline, 2012, p. 271; WÉNIN, *Échec au Roi*, p. 74. A se vedea lectura narativă a lui Ch. VIALLE, *Abimélek l'homme qui voulut être roi (Juges 9)* (Péricopes 2), Lessius, Namur, 2018, p. 13-14.

[5] Este vorba de Jud 9, ce redă aventura regală a lui Avimelec.

[6] Nu există un consens în privința numărului exact de momente ce structurează această schemă. Pentru o discuție detaliată, a se vedea C. POGOR, *Les ruses d'Éhud et de Yaël. Recherche narrative sur Jg 3,11b-30 et 4 (5,31a)*, Saarbrücken, Éditions universitaires européennes, 2013, p. 30-39, și mai ales n. 24.

Conform acestui plan, ce se repetă sistematic – cu unele variații mai mult sau mai puțin importante[7] – , fiii lui Israil au realizat ceea ce este rău în ochii lui Yhwh. Cu alte cuvinte, aceștia au căzut în păcatul idolatriei.

Intrigile din povestirile izbăvitorilor-judecători sunt intrigi de rezolvare în cinci momente, unde criza provocată de păcatul fiilor lui Israil și urmată imediat de pedeapsa dumnezeiască, este încheiată în urma unei misiuni de izbăvire.

Dacă în povestirea judecătorului Otniel identificăm o intrigă simplă în cinci momente, în ciclul lui Ghedeon, cu toate că întâlnim același tip de intrigă, se poate constata prezența unei peripeții sau răsturnare de situație. Așa se întâmplă și în cazul lui Aod, unde întâlnim o intrigă secundară încastrată în cea principală.[8] Este vorba de întâmplările personajului Ghedeon și de interacțiunea acestuia cu fiii lui Israil. Intriga principală se referă la relația dintre Yhwh și poporul lui Israil în cadrul Legământului, în timp ce cea secundară are în vedere acțiunile personajului Ghedeon. Aceasta corespunde cu acțiunea transformatoare a intrigii principale.

Intriga principală Jud 6–8	starea inițială: 6,1-6a		
	complicația: 6,6b-10		*starea inițială: 6,11*
			complicația: 6,12-24
		Intriga încastrată	*actiunea transformatoare: 6,25–8,21*
			deznodământul: 8,22-27
			situația finală: 8,28a
	acțiunea transformatoare: 7,14; 8,10-12.18-21		
	deznodământul: 8,28a		
	situația finală: 8,28b-32		
	8,33-35 constituie situația inițială pentru următorul episod narativ, cel al lui Avimelec		

În urma răului săvârșit – neascultarea de Yhwh și frica[9] față de zeii Amoreilor (Jud 6,8-10) – , Israil este dat în mâna lui Madian timp de șapte ani. Natura suferinței este explicată atât la nivel general (tot poporul lui Israil este nevoit să se refugieze în munți, în peșteri și în cetăți), cât și individual (Ghedeon bate grâne în teasc pentru a scăpa de distrugerea sau de confiscarea hranei de către Madianiți).[10]

Cadrul temporal al acestei istorisiri pare ușor de identificat, cu toate că este greu de precizat. De altminteri, nici nu este prevăzut în contractul de lectură dintre narator și cititor vreo oarecare pretenție istoriografică. Ce este important la nivelul cititorului este faptul că, încă o dată, noua istorisire are

[7] Acest cadru se regăsește complet în povestirile lui Otniel, Aod, Debora și Barac, Iefteu și Samson și, prescurtat, în celelalte șase note explicative.

[8] POGOR, *Les ruses d'Éhud*, p. 97-103.

[9] Nu trebuie înțeles aici cu precădere sensul de frică față de cineva (Fac 3,10; 15,1; 18,5; 19,30; ș.a.), ci acela de închinare, de slujire sau de cinstire (vezi de ex. Ios 22,25; 24,14).

[10] Pentru a evita îngreunarea lecturii, dar și pentru a propune o analiză care să ia în calcul toți parametrii narativi, am ales să nu detaliez momentele subiectului sau ale narațiunii. Acestea pot face obiectul unui articol de sine stătător.

ca punct de plecare încheierea perioadei de pace (de liniște), ce a rezultat din acțiunea izbăvitoare a judecătorului precedent. Astfel, lupta dusă de profetesa Debora și de generalul Barac a condus la o perioadă de liniște de patruzeci de ani.

În ceea ce privește cadrul, acțiunea se concentrează în limitele spațiului atribuit tradițional fiilor lui Israil.[11] Acesta debutează când Israil se refugiază în peșteri, în munți, precum și în cetățui (Jud 6,2). Stabilirea geografiei povestirii nu se întocmește după criteriile moderne, cu o topografie exactă, ci, mai degrabă, are în vedere apartenența personajelor la un anume trib sau localitate. Astfel, aflăm de semințiile lui Manase și Efraim, dar și de orașele Efra, Sucot sau Penuel. O serie de localizări fizice apar cu ocazia unor evenimente de seamă. În acest sens, știm că tabăra lui Ghedeon, înainte de porni la luptă, se afla pe muntele Galaad, că în apropierea colinei Moré, în câmpia (valea) Izreel, se afla tabăra coaliției madianite (6,33), că la izvorul Harod are loc selectarea celor trei sute de luptători (7,1-8) sau că pe muntele Tavorului au fost uciși frații lui Ghedeon (8,18). Muntele lui Efraim va fi locul de convocare a efraimiților, pentru ca și aceștia să se alăture luptei (7,24). Prin urmare, linia Iordanului devine, ca și în povestirea lui Aod (3,28;[12] sau mai târziu Jud 12,5), punctul de neîntoarcere pentru mulți dintre cotropitorii lui Israil (7,24). Dincolo de Iordan, locuitorii orașelor Sucot și Penuel întârzie deplasarea lui Ghedeon până în Carcor, zonă aflată în partea transiordaniană a teritoriului israilit, în aria triburilor lui Ruben, Gad și jumătate din Manase (8,10). Menționarea orașului Sichem (8,31) nu are alt scop decât crearea unei legături narative solide cu următorul episod, cel al eșuatei pseudo-monarhii a lui Avimelec, fiul lui Ghedeon. Întregul ciclu începe cu Ofra și se încheie în același loc, odată cu moartea și înmormântarea izbăvitorului.

III. Dinamicile de lectură

Dinamica jocurilor de putere începe precoce, din capitolul al șaselea, când o ruptură de încredere și credincioșie față de Legământ se observă din comportamentul idolatru al fiilor lui Israil. Astfel, aceștia se folosesc arbitrar de puterea și de libertatea pe care Yhwh le-o oferă în urma izbăvirii excepționale din mâinile Cananeenilor (cf. Jud 4–5). În acest nou episod, Yhwh mustră poporul pentru lipsa constanței în respectarea Alianței (6,8-10), iar prin intermediul unui profet îi reamintește că nu ar fi trebuit să se apropie

[11] O perspectivă istorico-critică recentă asupra geografiei acestei povestiri poate fi consultată la I. FINKELSTEIN – O. LIPSCHITS, «Geographical and Historical Observations on the old North Israelite Gideon tale in Judges», în *ZAW* (2017), p. 1-18.

[12] În timpul judecătorului Iefteu (Jud 12,5-6), această tactică devine mortiferă pentru semința lui Efraim.

cu frică[13] și cu reverență de zeii Amoreilor. Acest comportament este, între altele, și rezultatul faptului că Israil nu a alungat sau nimicit pe Amorei după moartea lui Iosua (cf. Jud 1,34-36).

Dată fiind supunerea irațională și voluntară a fiilor lui Israil față de acești zei, Yhwh îi pedepsește dându-i pe mâna Madianiților.[14] Conform Ios 13,21 prinții acestora – în număr de cinci – locuiau în regatul lui Sihon, regele Amoreilor. Cititorul avizat cunoaște că, odată cu împărțirea Canaanului de către Moise, fiii lui Gad, fiii lui Ruben și jumătate din semința lui Manase, au primit drept moștenire regatul lui Sihon, regele Amoreilor, și regatul lui Og, regele Basanului (Num 32,33). Încă din timpul lui Iosua, în Israil exista o tensiune în ceea ce privește raporturile dintre aceștia și zeii Amoreilor (Ios 24,15).

O chemare specială

În acest vid de putere, survine chemarea viteazului Ghedeon, fiul lui Aviezer, din semința lui Manase. De remarcat este faptul că, deși în prealabil Yhwh trimite un profet pentru a-l admonesta pe Israil în vederea revenirii la El (Jud 6,8-10),[15] poporul nu are nicio reacție. În fața acestei paralizii, Yhwh decide să schimbe abordarea. Astfel, povestea aventurii lui Ghedeon și a izbăvirii minunate a lui Israil începe de îndată ce îngerul lui Yhwh se arată la Ofra.

În fața dușmanului și în condițiile date, viitorul izbăvitor apelează la viclenie pentru a-și proteja hrana necesară supraviețuirii. Ca un semn pregătitor, cititorul este informat că acesta zdrobea grâne într-un teasc, stratagemă ce îi permitea să evite deci confiscarea hranei. Puterea Madianiților este astfel caricaturizată prin fapta acestuia. Tăria sa de caracter stă probabil la baza epitetului de «mare viteaz» (sau «viteaz luptător»), pe care îngerul Domnului i-l atribuie în Jud 6,12.[16] Acțiunea inteligentă și curajoasă prefigurează planul raporturilor de putere pe care le va întreține acest personaj, atât cu dușmanii lui Israil, cu Dumnezeu, cu proprii dușmani, cât și cu al său popor.

Pentru prima oară în ciclul izbăvitorilor-judecători, conflictul de putere dintre popor și Dumnezeu se deplasează la nivel individual. Viteazul

---

[13] De remarcat este faptul că, în tot acest ciclu, atât lui Ghedeon, cât și fiului său întâi-născut, le va fi frică (Jud 6, 27; 7,10 și 8,20).

[14] Vezi și Is 9,3; 10,26; Ps 83,10-13.

[15] Jud 6,7-10 nu se regăsesc în textul ebraic din 4QJudg[a] (vezi E. ULRICH [ed.], *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* [VTSup, 134], Leiden–Boston, Brill, 2010, p. 255). O discuție detaliată despre eventualele motive și vechimea acestui minus poate fi urmărită la R. REZETKO, «The Qumran Scrolls of the Book of Judges: Literary Formation, Textual Criticism, and Historical Linguistics», în *JBH* 13 (2013), p. 1-68, aici p. 10-31.

[16] Jud 6,2a.6b-7.11-24a se citesc la Paremii pentru ziua de sărbătorire a Sf. Arh. Mihail și Gavriil (8 noiembrie).

Ghedeon ori cunoaște episodul egiptean din istoria izbăvirii minunate a poporului lui Israil și se erijează – cel mai probabil în mod inconștient – în intermediar (vezi Jud 6,13), însă ignorând admonestarea poporului din 6,8-10, ori, având în minte cuvintele profetului, critică pretenția îngerului care spune că Yhwh este cu poporul său (6,12). Prin urmare, fie ignoră voluntar păcatul idolatriei – menționat de altminteri clar de profet – fie, cu adevărat, nu cunoaște motivul absenței vreunei intervenții minunate a Domnului în contextul stăpânirii madianite. Prin faptul că Ghedeon se poziționează față de întregul popor, ne împinge să credem că, totuși, acesta era informat de admonestarea poporului.

Cu toate acestea, Domnul refuză să se angajeze într-o discuție împietrită pe fondul idolatriei ambiante și propune căutarea libertății prin desemnarea și înarmarea lui Ghedeon cu forța necesară izbăvirii mult așteptate. În mod minunat, Domnul răspunde la obiecția lui Ghedeon privind realitatea prezentă a oricăror acțiuni miraculoase divine, prin faptul că îl însărcinează pe conlocutor cu o misiune excepțională.

Prin alegerea lui Ghedeon – o investire cel puțin banală la prima vedere[17] – însuși Domnul intră în dinamica jocurilor de putere, întrucât oferă legitimitate alesului Său. Dacă înaintașii lui Ghedeon,[18] izbăvitorii-judecători Otniel, Aod și Barac sunt ridicați după perioade îndelungate de suferință – opt, optsprezece, respectiv douăzeci de ani –, ajutorul dumnezeiesc din acest episod intervine după o perioadă de suferință de numai șapte ani.[19] Mai mult decât atât, dacă Barac se dovedește ezitant în ceea ce privește sincronizarea implicării sale în luptă cu intervenția divină (vezi Jud 4,8-9), Ghedeon reproșează de-a dreptul lui Yhwh cele întâmplate. Prin acest izbăvitor, întregul popor este reprezentat. Nicio remușcare sau *mea culpa* nu reiese din reacția sa în legătură cu ruperea Legământului.

Însă, pe cât de revoltat s-a manifestat Ghedeon de lipsa prezenței lui Yhwh în mijlocul poporului Său în perioada de suferință, pe atât de incredul se va arăta în fața chemării sale. Mai întâi de toate, Ghedeon se face ecoul răspunsului poporului la mustrarea Domnului făcută prin intermediul

[17] Această alegere, aparent spontană, se va dovedi rodul unei întrepătrunderi de factori ce atestă din partea lui Dumnezeu o delegare conștientă și voită a unui izbăvitor *hors normes*. Fapt nemaiîntâlnit, acest judecător-izbăvitor este chemat de-a dreptul de-acasă (vezi S. NIDITCH, «Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak», în *CBQ* 54 [1990], p. 608-624, aici p. 623 sau R. BAKER, «'A Dream Carries Much Interpretation'. The Midianite's Dream (Judges VII), Its Role and Meanings», în *VT* 68 [2018], p. 349-377, aici p. 351).

[18] Niciunde în acest ciclu Ghedeon nu este numit judecător. Yhwh îl trimite (שְׁלַחְתִּיךָ) pentru a izbăvi (וְהוֹשַׁעְתָּ).

[19] Este vorba de cea mai scurtă perioadă de opresiune, în celelalte cazuri fiind vorba doar de opt (Jud 3,8), de optsprezece (3,14), de douăzeci (4,3), iarăși de optsprezece (10,8) și, într-un final, de patruzeci de ani de suferință (13,1).

profetului din Jud 6,8-10. O noutate pentru acest ciclu este că, însuși Yhwh își manifestă nemulțumirea față de eșecul relației cu Israil. Prin răspunsul din 6,13, Ghedeon impută Domnului existența unei pedepse în raport cu alte momente minunate de izbăvire din trecut. Totuși, el trece sub tăcere păcatul idolatriei prezent acum în popor. Cu tact, Domnul îl va ajuta să conștientizeze această ruptură de încredere, atunci când îl trimite în prima sa misiune în casa părintească. Până atunci, Yhwh acceptă falsa smerenie a lui Ghedeon din 6,15 și îi dovedește că puterea și scopul Său nu se rezumă la un blid de mâncare punctual, chiar dacă acesta este obținut cu iscusință. Un detaliu important trebuie adăugat: pentru prima oară în acest ciclu, Yhwh trimite doi reprezentanți (un profet și un înger), înainte de a se implica personal atât în etapa ridicării noului izbăvitor, cât și în procesul efectiv al mântuirii.

Jertfa adusă de Ghedeon este arsă complet de îngerul lui Yhwh (Jud 6,21). În afara imaginii surprinzătoare, prin acest holocaust, Yhwh se demarcă de zeii păgâni la nivel cultic, dar și teologic, prin faptul că, pentru El, jertfele îmbracă o valoare simbolică. Concomitent Yhwh se adresează lui Ghedeon și după modul lui interior de funcționare. Și pentru că relația acestuia cu divinitatea este configurată după sistemul sacrificial, holocaustul lui Ghedeon conduce la anularea relațiilor exclusiv telurice și îmbrăcate în frica de tip ierarhic dintre divinitate și om, propunând o nouă paradigmă, cea a credinței izvorâte din parteneriat.

Israilitul acesta este sprijinit direct de Yhwh prin împuternicire (Jud 6,14: לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה) și primește însărcinarea de a izbăvi (6,14: בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ) poporul lui Israil de frica zeilor Amoreilor și de stăpânirea Madianiților. Pe parcursul întregii istorisiri, cititorul va rămâne în expectativa confirmării acestei misiuni, interogându-se asupra modului în care Ghedeon o va duce la bun sfârșit.[20]

---

[20] Prin modul în care este construită scena chemării lui Ghedeon (Jud 6,11-24), naratorul crează o stare de suspans, prin care cititorul va aștepta să vadă modul în care se va concretiza acțiunea sa de izbăvire. Această stare de tensiune va fi augmentată de existența unor conexiuni filologice evidente cu scena chemării lui Moise (Ieș 3,1-15). Nu puțini sunt cercetătorii care au analizat aceste asemănări. A se vedea E. KUTSCH, «Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11-24», în *TLZ* 81 (1956), p. 75-84; N. HABEL, «The Form and Signifiance of the Call Narrative», în *ZAW* 77 (1965), p. 297-323; W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte: Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17* (FRLANT, 101), Götingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 ; A.G. AULD, «Gideon: Haking at the Heart of the Old Testament», în *VT* 39 (1989), p. 257-267, aici p. 258; WEBB, *The Book of Judges*, p. 148; D.I. BLOCK, *Judges, Ruth* (NAC), Nashville, Broadman & Holman, 1999, p. 253 și 257; R.B. BOLING, *Judges. Introduction, Translation and Commentary* (AB, 6A), Garden City (NY), Doubleday, 1975, p. 132; R.H. O'CONNELL, *The Rhetoric of the Book of Judges* (VTSup, 63), Leiden, Brill, 1995, p. 148; H. SHALOM-GUY, «The Call Narratives of Gideon and Moses: Literary Convention or More ?», în *JHB* 11 (2011), p. 2-19, aici p. 18. Alții, precum T.J. SCHNEIDER, *Judges* (BO, 7), Collegeville (MN), The Liturgical Press, 2000, p. 105-106 sau

Într-un prim timp, Ghedeon va folosi forța oferită de Yhwh pentru a înlătura abuzul de putere al clanului tatălui său și al locuitorilor orașului care se închinau lui Baal și Așerei (Jud 6,25-26). Trebuie subliniat faptul că, este posibil ca acești «bărbați» să fi fost Cananeeni, deoarece în 1,27-28.35 se precizează că tribul lui Manase nu a alungat nici pe Cananeenii din câmpia Izreel și nici pe Amoreii de pe muntele Heres, din Aialon și din Șaalbim. Atât Manase, cât și casa lui Iosif vor obliga aceste populații să plătească un tribut. Dacă înțelegem că locuitorii sunt din Israil, atunci reacția lor subliniază și mai mult starea agravată de idolatrie pe care o cunoaște poporul sau cel puțin o parte din membrii acestei seminții. Surpriza cititorului este maximă căci, cu ocazia ordinului Domnului, află că tatăl lui Ghedeon era proprietarul unui altar închinat unor idoli.

Putem înțelege această primă misiune a lui Ghedeon din trei perspective. Yhwh îi dă o lecție, arătând că starea lui de umilință era doar o construcție verbală. Îl smerește pe alesul Său atunci când îi descrie starea de idolatrie în care se afla de fapt atât el, cât și familia sa. Ghedeon are nevoie să reușească în prima sa mare bătălie: cea împotriva idolatriei din sânul familiei și a poporului. Meritul său este acela că acceptă să poarte această luptă interioară, asumându-și prin urmare greșeala părintelui său. Faptul că dispune de zece oameni, slujitori personali, relevă că este departe de a fi cel mai mic din casa tatălui său și membrul celui mai neînsemnat clan din Manase, dar și că altarul lui Baal avea dimensiuni destul de importante. În al doilea rând, prima confruntare a lui Ghedeon cu aceste manifestări idolatre din Israil constituie un barometru al vitejiei sale. Chiar dacă, din cauza fricii, alege să lupte noaptea, gestul de a-și înfrunta familia și concetățenii scoate în evidență decizia sa clară de a renunța la idolatrie. Și, nu în ultimul rând, cititorul este înștiințat de existența unui conflict între Baal și Yhwh. Acesta nu este ilustrat de narator la nivelul celor două personaje – de altminteri, Baal nu se manifestă niciodată drept personaj real –, ci la nivelul membrilor familiei lui Ioaș și a locuitorilor orașului. Rezultatul acestei confruntări va fi oferit de narator la finele capitolului al optulea, aspect asupra căruia voi reveni la momentul potrivit. Rezultatul este suprinzător și solicită curiozitatea cititorului.

Cu toate că există multiple planuri de conflicte de putere, consider utilă focalizarea lecturii în direcția personajului principal. Această orientare

---

MCCANN, *Judges*, p. 64, chiar dacă constată existența unor legături evidente între cele două scene-tip, sunt de părere că acestea au un efect negativ asupra percepției pe care o va avea cititorul față de Ghedeon, ce nu se va ridica totuși la nivelul lui Moise. Pentru o discuție mai detaliată vezi G.T.K. WONG, «Gideon: A New Moses ?», în R. REZETKO – T.H. LIM – W. BRIAN AUKER (ed.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VTSup, 113), Leiden, Brill, 2007, p. 529-545, aici p. 529-531 ș.a.

exegetică are la bază însăși opțiunea literară a naratorului de a face apel la discursul direct, la dialoguri ce au în centru pe Ghedeon. Precum introducerea din capitolul al șaselea (vv. 1-7), sfârșitul ciclului este preponderent narativ, sub formă de rezumat, chiar dacă este mai dezvoltat (Jud 8,28b.35).[21]

Un Legământ în pericol

Spre deosebire de seria precedentă de izbăvitori-judecători (Otniel, Aod, Barac), cu Ghedeon începe o nouă linie de personaje principale (Iefteu și Samson), ale căror trăsături de personalitate sunt mult mai pronunțate. Fiind zugrăviți în situații delicate, mai ales în momentele în care sunt chemați să ia decizii ce țin de viață și de moarte, portretul lor psihologic trezește interesul cititorului. După cum este specific textelor biblice, personajele nu beneficiază – în afară de unele excepții – în dinamica narativă de introspecțiuni sau caracterizări morale, fizice ori sociale. De fapt, acțiunile, părerile, dinamismul sau deciziile acestora sunt atașate de firul narativ principal, cel al relației dintre poporul ales și Dumnezeu în cadrul Legământului. Ciclul narativ al lui Ghedeon nu face excepție de la această rânduială nescrisă.

În situația în care Yhwh își asumă responsabilitățile (răspunde la strigătul Israiliților, trimite un profet și un înger, ridică un izbăvitor, oferă semne minunate, triază soldații, izbăvește), Ghedeon pare să întârzie în decizii și fapte. Se observă încă din Jud 6,13 că pune la îndoială acțiunile lui Yhwh față de popor, că nu îndrăznește să-și asume sarcina propusă (6,15) și că are nevoie să fie încredințat în îndoielile sale (6,36-37.39).[22] Înainte de începerea luptei îi este frică, motiv pentru care Yhwh trebuie să intervină pentru a-i insufla curajul necesar (7,9-11).

În întreg ciclul se poate remarca un decalaj între ceea ce afirmă Yhwh despre Ghedeon și ceea ce acesta din urmă lasă să se înțeleagă despre el. În ultimul capitol, Yhwh nu mai ia cuvântul și, în plus, povestirea nu mai amintește de nicio acțiune divină. Prin urmare, ceea ce este realizat, constituie în mod exclusiv rezultatul inițiativelor omenești. Yhwh, spre deosebire de Ghedeon care se întreba «*unde sunt minunile pe care ni le-au povestit părinții noștri … însă, acum, Yhwh ne-a părăsit …*.» (Jud 6,13), Și-a asumat și împlinit partea Sa de lucrare, oferind fiilor lui Israil o strălucită și izbăvitoare victorie asupra Madianiților.

Dificultatea de a rămâne constant în păstrarea Legământului se dezvăluie pas cu pas, mai întâi la Ghedeon, apoi la fiii lui Israil, prin

[21] Acest rezumat corespunde ultimului timp din schema-cadru, care, în plus, comportă în această povestire diverse variații inedite. Dintre acestea, amintesc elementele biografice condensate ale vieții izbăvitorului Ghedeon atât înainte, cât și după misiunea sa de salvare.

[22] Binecunoscuta scenă a minunii uscării lânei din Jud 6,36-40 este citită la Vecernia sărbătorii *Dumnezeiasca Arătare a Domnului nostru Iisus Hristos* (sau *Teofania*) și face obiectul a numeroase reprezentări iconografice.

intermediul lungului deznodământ al acestei povestiri. Așadar, după ce a cerut semne și după ce a fost încurajat personal de către Yhwh, Ghedeon nu-L mai consultă și nici nu-I mai solicită ajutorul. De fapt, după ce Yhwh a distrus efectiv enorma coaliție străină[23] – în total o sută douăzeci de mii de luptători (8,10) –, ca și în povestirea lui Aod, El se retrage de pe scenă lăsând lui Ghedeon și Israiliților controlul asupra evenimentelor.

Aceștia din urmă se autocaracterizează prin intermediul propriilor cuvinte sau prin cele ale reprezentanților lor.

În primul rând, este vorba de fiii lui Efraim care, cu ocazia prezentării capetelor lui Oreb și Zeeb, forțează pe Ghedeon să se justifice pentru absența solicitării participării lor la efortul general de eliberare. Izbăvitorul se vede astfel supus unei importante presiuni ce poate pune în pericol eforturilor sale de urmărire a armatei inamice.[24] Reproșul nemulțumiților este legat de faptul că nu au făcut parte din cei chemați la război. Primul apel efectuat de Ghedeon în Jud 6,35 se referea doar la semințiile lui Manase, Așer, Zabulon și Neftali. Cu ocazia celei de-al doilea apel la luptă (7,23-24) este rândul lui Zabulon să nu mai fie convocat, în locul său figurând Efraim. Motivul pentru care este chemat Efraim ține de strategie și de logică. Astfel, situarea geografică a acestui trib facilita tăierea retragerii dușmanului pe la Iordan.

Cu toate acestea, după ce răspunde pozitiv, Efraim, convins că este artizanul unei victorii binemeritate, decide să ceară socoteală lui Ghedeon. Și dacă această seminție putea acum să se fălească cu cele două capete ale prinților Madianiți (Jud 7,25), din punct de vedere militar, acțiunea lor nu este nimic altceva decât urmărirea restului de armată madianită, mai exact o tabără aflată în dezordine. Realizând că iritarea acestora poate devia și astfel poate pune în pericol planul său, Ghedeon evită acest conflict gratuit prin evidențierea superiorității militare.[25]

În al doilea rând, fiii lui Israil propun lui Ghedeon să le fie guvernator, încălcând astfel prevederile Legământului. Gestul lor va avea consecințe nefaste.

Legământul este în pericol ... din nou

Vorbele prin care Ghedeon caută să detensioneze situația, chiar dacă au efectul scontat, comportă o oarecare doză de sarcasm. «– *Ce am făcut eu în comparație cu voi ? Culesul viei lui Efraim nu valorează mai mult decât culesul ciorchinelor lui Aviezer?*» (Jud 8,2). Cuvintele sale sunt o afirmație

[23] Este vorba de Madian, de Amalec și de fiii Orientului, trei popoare exterioare Canaanului (Jud 6,33a).

[24] Dacă Yhwh a permis ca alianța inamică să fie învinsă și aproape complet distrusă (Jud 7,22), se pare că au mai rămas cincisprezece mii de luptători și doi regi madianiți.

[25] Am putea spune că Ghedeon a moștenit simțul diplomației de la tatăl său, cel care i-a salvat viața atunci când a propus provocarea ca zeul Baal să-și facă singur dreptate (Jud 6,31).

interogativă deschisă, ce obligă cititorul să opteze pentru unul sau mai multe sensuri. Prin faptul că pune în balanță valoarea unui trib din Israil cu un clan din seminția lui Manase, el introduce o comparație disproporționată, aspect pe care interlocutorii săi nu-l sesizează. Să fie oare familia lui Ghedeon – după părerea lui cea mai puțin importantă în Manase (6,15) – un rival vajnic pentru întregul trib al lui Efraim? Dacă răspunsul este pozitiv, atunci, în 6,15, fie Ghedeon îl minte pe Yhwh, fie gestul său este de fapt un act de smerire în fața Lui sau, pur și simplu, își subestimează mult prea mult propriul clan.

În conflictul cu Efraimiții un detaliu iese la lumină : Ghedeon atribuie victoria acestora intervenției lui Dumnezeu (Elohim). Această opțiune clară pentru titulatura «Elohim» anulează lui Yhwh posibilitatea de a se face cunoscut bărbaților din Efraim ca adevăratul artizan al acestei victorii. Mai mult decât atât, în contextul povestirii, identitatea acestui «dumnezeu» este departe de a fi evidentă. La începutul narațiunii, profetul trimis de Yhwh îl identifică pe acesta cu Elohim, subliniind totodată că Israeliții nu trebuie să aibă teamă de «dumnezeii» Amoreilor (Jud 6,8-10). Ori, în capitolul al șaselea, se observă cel mai clar modul în care cultul «elohim»-ilor altor popoare se interpune între Legământul dintre Domnul și Israil. Atunci când se adresează propriilor luptători, Ghedeon nu alege să utilizeze termenul de «elohim» (spre deosebire de soldatul dușman din 7,14 care face referire la intervenția lui «elohim», atunci când se adresează tovarășului său de luptă), ci optează conștient pentru denumirea de «Yhwh». Să fie oare mai târziu această alternanță, pare-se conștientă, cauza optării fiilor lui Israil pentru Baal-Berith ca și propriul «elohim» (8,33)? Adresându-se de această manieră Efraimiților, Ghedeon păzește cu strășnicie legătura exclusivă cu Yhwh și instalează un paravan între el și popor. În același sens, Ghedeon îndepărtează prin cuvânt pe Yhwh, înainte să o facă și prin fapte, în momentul în care își făurește propriul efod.

Nu trebuie omis faptul că insistența Efraimiților pe pronumele «noi»[26] ar putea fi ecoul unei probleme de imagine, ce ar semnala o dorință de autonomie din partea acestei seminții față de Israil. Proces deja inițiat în Jud 5, înstrăinarea de proiectul Legământului se manifestă iarăși prin lipsa de unitate a tuturor copiilor lui Israil în aceste momente de tensiune maximă.

Un izbăvitor, însetat de ... răzbunare

Dialogurile din Jud 8,5-7 și 8,8-9 semnalează încă o dată fragilitatea unității lui Israil. Urmărind dușmanul, Ghedeon solicită ajutorul din partea a două orașe, Sucot și Penuel. Cu o cerere scurtă, concisă, politicoasă și

[26] În Jud 8,1(2x). Inclusiv Ghedeon va sublinia în răspunsul său că victoria a fost dată de Elohim «în mâinile voastre» (8,3).

rezonabilă, izbăvitorul știe că trebuie să fie convingător pentru ca acțiunea lui să reușească. În mod indirect, Ghedeon lasă să se întrevadă că victoria lui va fi benefică și pentru aceste două localități, prin îndepărtarea stăpânirii Madianiților.

Cererea sa se concentrează pe necesitățile soldaților. Aceștia din urmă sunt descriși ca oameni «obosiți», aflați în urmărirea fugarilor. În schimb, șefii din Sucot percep faptul că înaintea lor se află o «armată».[27] Oboseala oamenilor lui Ghedeon este confirmată de narator în Jud 8,4. Prin urmare, se pare că atitudinea arogantă a șefilor din Sucot a stat la originea deciziei răzbunătoare a lui Ghedeon, odată întors din urmărire. Astfel, acesta ia o hotărâre total diferită față de cea din conflictul cu seminția lui Efraim.[28] Între altele, cititorul poate să se întrebe, legitim, dacă Ghedeon ar fi reacționat la fel în cazul acestei seminții dacă ar fi avut capacitatea. Din datele existente este dificil să propunem un răspuns tranșant. Cert este faptul că, Ghedeon nu ezită să amenințe cu distrugerea celor două orașe, fapt ce contravine cu natura misiunii sale de izbăvitor în Israil. Raportarea la ideea de «pace» din 8,9 este obscură, dat fiind că aceasta va însemna pierderea unui turn în Israil, prin excelență aici un simbol al protecției.[29] Comportamentul punitiv al lui Ghedeon nu are însă avalul lui Yhwh. Tăcerea dar și lipsa Sa totală de implicare în cele ce urmează, orientează mai degrabă spre o decizie personală a izbăvitorului.[30] Personal, consider că această hotărâre este confirmată și cu ocazia dialogului dintre Ghedeon și regii Madianiți, discurs asupra căruia voi reveni.

Reacția șefilor celor două orașe este neclară în contextul general al povestirii. Să dea aceștia dovadă de o abordare separatistă față de restul fiilor lui Israil? Se poate explica gestul lor prin faptul că Ghedeon nu i-a chemat la luptă și pe locuitorii acestor localități? Să fie oare de vină lipsa de informare a locuitorilor celor două orașe, în legătură cu «armata» de trei sute de oameni, care, în realitate, nu era decât de o mână de bărbați obosiți? Iar dacă aceste orașe sunt locuite de Israiliți, fie aceștia nu au fost informați

[27] În Jud 8,15, cu toate că ar fi trebuit să citeze cuvintele șefilor din Sucot, Ghedeon le va reformula. Prin urmare, cum poate cititorul să înțeleagă că cei șaptezeci de șefi ai orașului (8,14) au perceput pe cei trei sute de luptători ai lui Ghedeon – care nu erau decât de trei ori mai numeroși decât ei – ca pe o armată? În mod evident, punctul lor de vedere exprimat nu este exact și dă mărturie de distorsionarea realității, doar dacă nu ar fi vorba de o insultă. Sau, și mai grav, să fie vorba de o manipulare a șefilor față de proprii concetățeni? Să fi avut oare dreptate Ghedeon atunci când consideră răspunsul acestora ca fiind o «batjocură» (8,6.15)? Cel puțin, așa a perceput situația personajul Ghedeon.

[28] Manase și Efraim au fost copiii lui Iosif (cf. Fac 41,51-52; 46,20).

[29] Ca o ironie a sorții, primul rege auto-proclamat al Israilului, Avimelec, fiul lui Ghedeon, va muri la baza unui turn (Jud 9,52-53) (a se vedea și SCHNEIDER, *Judges*, p. 122).

[30] A se vedea și BOLING, *Judges*, p. 158; SCHNEIDER, *Judges*, p. 121-122, n. 33.

corespunzător, fie ei refuză chemarea lui Ghedeon și, prin urmare, aleg să rămână în afara Legământului.

Chiar dacă la prima vedere Ghedeon este îndreptățit în fața reacției nepotrivite a șefilor celor două localități, urmarea narațiunii va evidenția un izbăvitor care, prin comportamentul său, îndepărtează de Legământ întregul popor. Urmarea povestirii ne va arăta în ce mod.

Regăsirea «dreptății»…

După ce-și continuă urmărirea, Ghedeon și oamenii săi câștigă o nouă victorie împotriva unei armate de cincisprezece mii de soldați (Jud 8,10-12). Această biruință este cu atât mai importantă cu cât Yhwh, încă de la atacul nocturn din tabăra dușmană din 7,22, nu mai este prezent. Cititorul află acum care este numărul victimelor intervenției divine din 8,10. Acesta este efectiv spectaculos. Din cei o sută douăzeci de mii de oameni cât număra coaliția străinilor, nu a mai supraviețuit decât o zecime. Și pentru că restul armatei madianite este încă în stare de șoc, victoria lui Ghedeon poate deveni o formalitate, ba mai mult, acum este ocazia clară de a-i nimici cu desăvârșire. Cu toate acestea, Ghedeon se va mulțumi să-i captureze pe cei doi regi fugari, restul taberei instalate la Carcor fiind lăsată îngrozită (8,10-12).[31] Urmarea povestirii ne va arăta că nu este vorba de nicio faptă de milostenie din partea noului conducător. Motivul este de fapt altul.

La întoarcere, înainte să distrugă orașul Sucot, izbăvitorul obține cu forța de la un tânăr din oraș lista fruntașilor (în total, șaptezeci la număr,[32] cf. Jud 8,14). Dacă în Jud 5, Devora dojenește verbal triburile cele mai puțin cooperante, aici, Ghedeon alege fără ezitare să pedepsească de o manieră violentă. Prin fapta sa, Ghedeon urmărește două obiective. Primul constă în răzbunarea rușinii aduse de fruntașii celor două localități (v. 15: «– *Iată pe Zevee și pe Salmana despre care m-ați batjocorit*…»). Al doilea obiectiv va fi descoperit de cititor cu ocazia scenei execuției celor doi regi (8,18-21). Astfel, prin analepsa de la vv. 18-19, cititorul este informat că ucigașii fraților[33] lui Ghedeon sunt chiar cei doi prizonieri. În acest moment, lectorul înțelege că, de fapt, întreaga precipitare și elanul exagerat al lui Ghedeon în urmărirea fugarilor nu avea ca sursă dorința sinceră de a regla, o dată pentru totdeauna, problema madianită. Dacă din Jud 8,5 («… *eu urmăresc pe Zevee*

[31] LXX^{A} și *L* (textul antiohian sau lucianic) afirmă că întreaga tabără a fost distrusă (la fel și Iosif Flavius în *Antichități iudaice* V,228) (vezi HARLÉ – ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 158).

[32] Mai exact, aproape un sfert din numărul trupei lui Ghedeon.

[33] Vezi SCHNEIDER, *Judges*, p. 124-125, ce atrage atenția că expresia «fiii mamei mele» din Jud 8,19 – în contrast cu «fiul lui Ioaș» din 6,29 – trimite la o ascendență cananeană, ce ar putea explica prezența în casa tatălui său a unui altar dedicat lui Baal. Să înțelegem oare că «răul în ochii lui Yhwh» se referă, printre altele, și la căsătoriile mixte (vezi și RIZZI, *Giudici*, p. 262, n. 281)?

și Salmana»), când izbăvitorul explică scopul urmării sale, se putea presupune finalitatea planului acestuia, și anume, capturarea și ulterior uciderea celor doi regi Madianiți, în acest stadiu al lecturii, acest țel rămâne totuși neclar.

În aceste condiții, nu cumva este vorba de o reacție exagerată din partea lui Ghedeon față de două localități, cert refractare, însă situate în Israil? Nu este oare descris aici un comportament dictatorial din partea celui ce, mai târziu, va respinge instaurarea monarhiei în poporul lui Israil? Paroxismul situației este atins în momentul ipoteticii clemențe manifestate de Ghedeon față de cei doi captivi (Jud 8,19: «*... Pe viața lui Yhwh, dacă i-ați fi lăsat în viață, nu v-aș mai fi ucis*»). Încă o dată, cu o retorică îngrijită, el lasă să se întrevadă posibilitatea iertării condamnaților – un atribut de factură regală[34] –, însă cititorul, proaspăt informat asupra masacrului locuitorilor din cele două așezări din Israil, nu are cum să nu rămână uimit și neîncrezător în ceea ce privește adevăratele sale intenții. Zelul său precedent nu era decât paravanul setei de răzbunare, iar efemerul moment de iertare contrastează cu natura misiunii sale. Acest lucru scandalizează, întrucât proprii săi conaționali nu au beneficiat de grațiere. Mai mult decât atât, Ghedeon încearcă să imprime comportamentul său ucigaș întâiului său născut. Se pare că frăgezimea vârstei îl împiedică pe Ieter să concretizeze planul răzbunător al tatălui său. Copilul seamănă totuși cu cel căruia, de asemenea, nu cu mult timp în urmă, i-a fost frică de reacția vecinilor săi, motiv pentru care și-a dus la îndeplinire misiunea de distrugere a idolilor în timpul nopții. Fără voia lor, cele două victime se vor face ecoul judecății negative a naratorului atunci când afirmă că «*așa cum este bărbatul, la fel este vitejia lui*» (8,21). Subtil, aici este criticat întregul comportament al acestui izbăvitor, deoarece, dacă Ghedeon s-a temut de armata inamică, în condițiile în care primise puterea de la Yhwh (6,14), de această dată, răzbunarea sa este percepută ca un act de vitejie. Sarcasmul situației create cu ocazia execuției celor doi regi este evident la nivelul cititorului.

Mai mult decât atât, limbajul lui Ghedeon are ceva ambivalent. Dacă acesta nu ezită să și-L alăture pe Yhwh ca martor al sincerității și mărinimiei sale (Jud 8,19), nu la fel s-a comportat în 8,3, când ar fi fost foarte utilă dezvăluirea sau confirmarea identității adevăratului izbăvitor în Israil. Cu atât mai mult cu cât, tocmai el este cel care se interoga cu privire la gradul de implicare a lui Yhwh în istoria mântuirii poporului Său (6,13).

---

[34] Ulterior, indirect, această situație va avea un impact asupra fiilor lui Israil. Astfel, caracterizarea fraților lui Ghedeon ca având o prestanță deosebită, de «fii de rege», va introduce tematica monarhiei în sânul poporului. În mod clar avem de-a face aici cu o înlănțuire de tip cauză-efect (vezi VIALLE, *Abimélek où l'homme qui voulut être roi*, p. 15, n. 3).

Momentul în care regii Madianiți descriu înfățișarea regală a fraților lui Ghedeon face să irupă o discrepanță în ceea ce privește gradul de smerenie a lui Ghedeon, care, până nu demult, își deplângea prea puțina importanță în cadrul clanului lui Aviezer (Jud 6,15). Să fie oare vorba de o simplă lingușeală a acestor doi oameni aflați în fața morții iminente sau o retorică îngrijită precum cea din 6,15? Oricare ar fi răspunsul, cititorul înțelege acum că, de fapt, Ghedeon și familia tatălui său ocupau o importantă poziție socială și economică. Puterea deținerii unui altar în cinstea zeului Baal și dispunerea de mai mulți servitori este completată de respectul local de care se bucura Ioaș (6,27.30-31). Având în vedere toate aceste elemente, cititorul înțelege acum că spusele lui Ghedeon în fața bărbaților din Efraim (8,2) erau de fapt o certificare a poziției privilegiate a clanului tatălui său. În mod evident, acesta se bucura de o notorietate de netăgăduit, inclusiv în afara seminției lui Manase, ceea ce explică de ce Efraimiții nu se simt ofensați de comparația tribului lor cu un simplu clan.

În cele din urmă, dorința de răzbunare a lui Ghedeon umbrește și chiar anulează efectele pozitive ale eliberării poporului. Astfel, nu numai că sesizează oportunitatea răzbunării morții fraților săi, dar și mijloacele prin care își atinge scopul lasă mult de dorit.[35] Revenind asupra crizei cu Efraimiții, cititorul înțelege că aceasta este mai degrabă o consecință a dorinței lui Ghedeon de a captura pe cei doi regi. Stratagema lui de a convoca la luptă și acest trib, pentru a tăia retragerea dușmanilor și, implicit, a celor doi regi, nu a avut rezultatul așteptat. Prezentarea capetelor a doar doi prinți Madianiți va determina pe Ghedeon să continue urmărirea. Pentru reușita acesteia, se va folosi de simțul său diplomatic, prin dezamorsarea nemulțumirii Efraimiților, și de violență, prin amenințarea și distrugerea ulterioară a două localități.

Un alt aspect ce trebuie subliniat este că, așa-zisa clemență a lui Ghedeon, nu poate fi în niciun fel legitimată prin referința la «Yhwh». Nicăieri El nu investește pe izbăvitor cu astfel de proiecte. Prin urmare, asistăm la un abuz de putere față de Yhwh.

Nu în ultimul rând, se poate constata atât existența mai multor diferențe între cuvintele lui Ghedeon și realitatea de pe teren, cât și între misiunea primită și abordarea personală a situației. Atunci când Ghedeon rememorează identitatea victimelor de pe Tavor el își construiește o imagine de personaj dramatic. Scena este astfel construită pentru ca cititorul să considere urmărirea celor doi regi ca o forțare a destinului. Nu Ghedeon este cel care caută să-i captureze, ci crima lor reclamă dreptate. Cu toate acestea,

[35] A se vedea și S.E. HADDOX, «'The Lord is with You, You Mighty Warrior': The Question of Gideon's Masculinity», în *Proceedings EGLBS & MWSBL XXX* (2010), p. 70-87, aici p. 84, n. 39.

atitudinea sa violentă față de Penuel și Sucot trădează setea sa de răzbunare, însoțită de o anumită mândrie personală. Acum se înțelege cât de cruntă este în realitate «pacea» lui Ghedeon (vezi Jud 8,9).

Lui Yhwh guvernarea, lui Ghedeon… banii și femeile

Propunându-i să devină conducătorul lor, fiii lui Israil nu doar evită, ci și neagă rolul esențial al lui Yhwh în perenizarea Legământului și, mai mult, își aleg un om care se remarcase prin lipsă de milă față de compatrioții săi. Astfel, în calitate de șef *de facto* al poporului, prima sa decizie va fi să promită și să pună în practică o pedeapsă (Jud 8,15-16).[36]

Ultimul dialog al acestui ciclu narativ (Jud 8,22-25) înfățișează stadiul final al raporturilor dintre Yhwh și popor. Atunci când Israeliții solicită lui Ghedeon să-i guverneze (מָשַׁל), acesta din urmă, într-un foarte scurt răspuns ce conține o triplă aliterație, declină diplomat propunerea (8,23b). Prin urmare, izbăvitorul solicită permisiunea de a «le cere o cerere» (8,24 אֶשְׁאֲלָה מִכֶּם שְׁאֵלָה), aceea de a primi inelele de aur ale Ismaeliților (יִשְׁמְעֵאלִים הֵם), pentru care să fie întinsă pe sol o haină (הַשִּׂמְלָה). Prin configurația sonoră astfel creată, naratorul semnalează cititorului existența unui dublu limbaj, căci dacă după spusele lui Ghedeon guvernatorul lor este Yhwh (8,23a יְהוָה יִמְשֹׁל בָּכֶם), în practică, el este cel care nu ezită să adopte un astfel de comportament.

Culmea acestei conjuncturi este că, dacă Yhwh este guvernatorul lui Israil, El nu primește niciun procent din prada de război (Jud 8,26). Primul beneficiar este Ghedeon, ce va primi o mie șapte sute de sicli de aur,[37] fapt ce indică indirect abundența bogățiilor obținute de Israeliți de la foștii persecutori. În acest context, nu este greu de înțeles faptul că poporul dorește să păstreze sau chiar să înmulțească aceste beneficii prin perenizarea statutului de guvernator a lui Ghedeon.

Dacă în răspunsul său Ghedeon reamintește foarte bine cine este adevăratul șef în Israil, totuși, prin acțiunile sale, nu pare să fie aproape de Yhwh.[38] De altfel, acesta din urmă nici măcar nu se mai manifestă,

---

[36] Vezi și SCHNEIDER, *Judges*, p. 121.

[37] LXX^{B} vorbește de o mie cinci sute de sicli. Cu această importantă cantitate de aur, Ghedeon va face un efod. Textul scripturistic nu precizează dacă întreaga cantitate de aur colectată servește efectiv la fabricarea efodului. În plus, el va avea onoarea să primească atât frâiele și cerceii, cât și hainele de purpură pe care le purtaseră regii din Madian. La acestea se adaugă și lanțurile de la gâturile camilelor acestora. Cuvântul «gât» (Jud 8,26) trimite discret la mama lui Sisera, o femeie cananeancă, care aștepta prada de război de la fiul ei, generalul Sisera, pentru gâtul fiecărei fete capturate (Jud 5,30). În această povestire, ca și în cazul mamei lui Sisera, într-un prim timp, cititorul nu-și imaginează că cele două personaje așteaptă sau doresc o parte din pradă. Abia într-un al doilea timp, interesul lor pentru câștigul obținut prin violență devine vizibil (vezi și SCHNEIDER, *Judges*, p. 126).

[38] Cerând și primind o parte importantă din prada de război, luându-și foarte multe femei/soții și o concubină (fapt contrar cu cele precizate în Dt 17,17) și punând numele de Avimelec («tatăl meu este rege») unuia dintre fiii săi, Ghedeon lasă să se întrevadă un

rămânând cumva la distanță. Iată ce prăpastie s-a creat între amintirea semnelor minunate ale lui Yhwh, Dumnezeul lui Israil, și relegarea Sa într-un rol secundar, de … guvernator.

Dar nu numai că lui Yhwh i-a fost redusă influența politică (a se înțelege «protectoare») în sânul lui Israil, dar nici măcar nu i se va cuveni vreo parte cultuală. Și, mai mult decât atât, izbăvitorul pe care l-a ridicat nu-I mai oferă absolut nimic. În loc să construiască un altar, precum a acționat înainte să plece la luptă pentru Israil (Jud 6,24), Ghedeon decide acum să facă un efod,[39] care, afirmă naratorul, va constitui «pentru Ghedeon și pentru familia lui o capcană» (8,27). Această faptă va împinge poporul spre «prostituție» (וַיִּזְנוּ, v. 27b). Verbul זנה se referă aici la idolatrie precum în Ieș 34,15-16, Dt 31,16 și Jud 2,17. În plus, cuvântul «capcană» din Jud 8,27 (מוֹקֵשׁ) rezonează cu 2,3, unde îngerul Domnului stabilește o conexiune de netăgăduit între «capcană» și «alți dumnezei» (וֵאלֹהֵיהֶם יִהְיוּ לָכֶם לְמוֹקֵשׁ).[40]

Pentru prima oară în Israil, idolatria se instalează în popor datorită unui eveniment intern. Căderea în idolatrie nu este o noutate în acest ciclu al izbăvitorilor-judecători. Diferența rezidă în faptul că însuși izbăvitorul crează mediul propice închinării la idoli. Și, având în vedere că Ghedeon a dat naștere la această slăbire duhovnicească, odată cu moartea izbăvitorului, Israil își realizează un nou legământ cu dumnezeul Baal-Berit (Jud 8,33). Ce ironie a sorții. Ghedeon, al cărui tată fusese proprietarul unui altar dedicat zeului Baal, nu este un începător în astfel de acțiuni. Ca și tatăl său, cunoaște o anumită proximitate cu obiectele religioase. Și, în cele din urmă, cel care a dărâmat altarul lui Baal, dar și cel care construise un altar lui Yhwh la Ofra (6,24), va sfârși prin a-și distruge propria moștenire.

---

anumit nivel de complacere cu statutul de conducător (vezi și BLOCK, *Judges*, p. 299-304; R.B. CHILSOM Jr., *A Commentary on Judges and Ruth* [Kregel Exegetical Library], Grand Rapids [MI], Kregel Academic, 2013, p. 294).

[39] Cu siguranță, efodul făurit de Ghedeon nu este un veșmânt liturgic. Materia utilizată ne invită să înțelegem că este vorba mai degrabă de un idol sau cel puțin de un obiect a cărui utilizare ar putea fi de natură religioasă (vezi și preotul lui Mica din Jud 17,5; 18,14.17-18.20). Mai multe informații despre diferitele interpretări ale acestui cuvânt pot fi găsite la D.M. GUNN, *Judges* (Blackwell Bible Commentaries), Oxford, Blackwell, 2005, pp. 95-120; AMIT, *The Book of Judges* (n. 36), p. 260-261; VIALLE, *Abimélek*, p. 17-22, n. 3.

[40] Cuvântul «aur» nu poate să nu fie conectat la povestirea vițelului de aur din Ieș 32,1-6. Ghedeon se joacă cu focul. În Ieș 23,33, Dt 7,16 și Ios 23,13, raportul dintre zeii popoarelor învecinate și capcana ce o reprezintă este clar evidențiată. WONG, «Gideon», p. 543, compară pe Ghedeon cu Aaron care, a condus la fel poporul lui Israil la apostazie. Atât vițelul de aur, cât și efodul lui Ghedeon sunt singurele obiecte de cult din Vechiul Testament ebraic despre care se spune în mod expres că au fost fabricate din cercei de aur (נזמי הזהב). Totodată, consecința acestei acțiuni este idolatria poporului. Wong demonstrează că Ghedeon nu este un nou Moise, după cum lăsase să se înțeleagă scena chemării din Jud 6.

În cele din urmă, nu este vorba oare de o răzbunare a lui Baal împotriva celui care i-a dărâmat altarul (Jud 6,25-32)? Cuvintele tatălui lui Ghedeon revin ca un ecou. Să-și fi făcut oare justiție singur zeul Baal (6,31)? Atunci când poporul alege pe Baal-Berit drept «elohim», totul converge spre această concluzie. Mai târziu, acest zeu își va lua pe deplin revanșa odată cu decimarea aproape totală, de către Avimelec, a celorlalți fii ai izbăvitorului (Jud 9). Bogăția și nenumăratele femei vor contribui și mai mult la clădirea unei imagini regale, a unui monarh a cărui amintire și titlu se vor păstra (pentru scurt timp) în însăși numele fiului său, Avimelec, adică «tatăl meu este rege».

Finalmente, idolatria poporului nu este altceva decât reflecția celei a lui Ghedeon. Israil nu poate decât să se asemene cu șeful său. Ghedeon – și indirect poporul – nu se mai recunoaște în Legământ, chiar dacă a auzit și chiar trăit minunile lui Yhwh. Se pare că naratorul dezvăluie stadiul profund de păgânizare care locuia poporul. Izbăvitorul ales nu reușește să se ridice deasupra acestei decadențe duhovnicești și, tind să cred că, din acest motiv, Yhwh alege conștient pe acest Israilit, în ideea de a opera din interior schimbarea necesară redresării și reactualizării Alianței. Gestul Său, profund pedagogic, rămâne însă un eșec pe care Îl va asuma și repara ulterior.

IV. Concluzii

După atenta parcurgere a dinamismelor de lectură, în încheiere ajungem să înțelegem că, în această povestire de izbăvire, Yhwh depune eforturi reale pentru a reintra în contact cu poporul Său. Mai întâi, va trimite un profet, ulterior un înger, pentru ca, în cele din urmă, să se manifeste personal pentru a convinge și întări pe viitorul izbăvitor. Constatăm astfel că Yhwh își diminuează prerogativele de putere în raport cu poporul și cu trimisul Său.

În fața strigătului de suferință, Yhwh înțelege să intervină spre a-l izbăvi, însă, într-un prim timp, Ghedeon își permite să-I ceară socoteală pentru lipsa de minuni, pentru ca, într-un al doilea timp, să solicite stăritor semne minunate.

În fața acestui comportament ezitant și lipsit de curaj, Domnul acționează foarte energic dar și cu multă răbdare. Victoria împotriva coaliției străine este un adevărat succes al lui Yhwh, dar repede umbrit de lipsa de mărturie din partea lui Ghedeon. Însă, pe cât de mult va căuta confirmarea ajutorului dumnezeiesc, pe atât de puțin se va dovedi temperat în ceea ce privește răzbunarea. Puterea primită cu ocazia victoriei excepționale se impregnează în comportamentul izbăvitorului. Așadar, Ghedeon face abuz de poziția nou dobândită și execută pe ucigașii frații săi. În treacăt, nu ezită să se răzbune și pe locuitorii a două orașe din Israil pentru jignirea adusă.

Fiii lui Israil doresc să participe la această nouă configurație de putere atunci când cer lui Ghedeon să-i guverneze. Noua lor perspectivă asupra Legământului trece acum indubitabil prin filtrul bogăției, al deposedării celuilalt, o mentalitate specifică celor care au experimentat sclavia și care nu sunt ajutați să accepte iertarea ce duce spre adevărata eliberare, cea interioară.

Fără îndoială, Ghedeon este izbăvitorul acestei generații, însă poziționarea sa ambiguă față de Yhwh cu ocazia cererii poporului de a-i deveni guvernator, nu numai că induce pe fiii lui Israil într-o stare de «desfrânare» idolatră – care vor încheia un nou Legământ, însă cu un zeu păgân –, dar și va genera începutul sfârșitului pentru întreaga sa familie. Finalul povestirii, ce se încheie cu mențiunea că Ghedeon a ajuns să trăiască bătrâneți fericite – precum cele ale lui Avraam (Fac 15,15; 25,8) –, nu lasă cititorului decât un gust amar, căci, în scurt timp, totul se transformă într-un adevărat coșmar pentru urmașii izbăvitorului.

Abstract: ***Savior Gideon, Between Abuse of Power and Abused Power***
Gideon's cycle of storytelling from the Book of Judges describes, for the fourth time, an extremely difficult period in the history of the sons of Israel. After repeting doing the evil in YHWH's eyes, there follows suffering and loss of independence. In this context, YHWH intervenes, once again, to deliver His people by choosing and sending a new savior. The purpose of this study is to clarify how Gideon understands how to position himself both in relation to God and his people, and in relation to Israel and the idols of the pagan peoples. The power offered during his installation as savior-judge knows not only positive results but also harmful consequences. In this sense, the narrator seeks to bring out, through a careful narrative construction, the context and the consequences caused by his power abuse, both at the collective level - Israel - and at the individual level - Gideon -, within the framework of the Alliance.

Iconizarea bizantină a cetelor îngerești în turla edificiului liturgic

Lect. Univ. Dr. STELIAN PAȘCA-TUȘA[1]
Asist. Cercet. Dr. IOAN POPA-BOTA[2]

Cuvinte-cheie: *iconizare, cetele îngereşti, turlă, pantocrator, anghelologie, simbolism iconografic*
Keywords: *iconography, the nine orders of angels, Church tower, Pantocrator, angelology, iconographic symbolism*

Introducere

În programul iconografic al unei biserici de rit bizantin, îngerilor le este rezervat un spațiu considerabil în cupola edificiului de cult unde este înfățișată liturghia cerească. Acolo sunt reprezentate toate cele nouă cete îngerești care au fost menționate pentru prima dată nominal de către Sfântul Dionisie Areopagitul. Lucrarea sa dedicată ierarhiei cerești,[3] în care este descrisă înfățișarea și menirea fiecărei cete îngerești, avea să constituie izvorul principalul folosit de iconari pentru reprezentarea fiecărui categorial angelic.[4] Totodată, remarcăm faptul că Sfântul Dionisie oferă spre finalul discursului său anghelologic, informații semnificative care ne ajută să înțelegem caracteristice trupurilor iconizate. Evident, în cazul îngerilor aceste aspecte trebuie înțelese doar prin prisma antropomorfizării. Simbolurile pe care acesta le oferă diferitelor părți ale trupului uman au fost asumate în iconografie, unde în mare măsură s-a păstrat aceiași dimensiune simbolică.

În literatură de specialitate românească nu sunt valorificate pe deplin informațiile pe care Sfântul Dionisie le oferă cu privire la îngeri. Din acest motiv, am considerat că este oportun să evidențiem aceste aspecte pentru a înțelege mai bine modurile de iconizare a cetelor îngerești. Având în vedere că scrierile patristice reprezintă una din sursele principale de inspirație pentru iconari se impune să valorificăm așa cum se cuvine învățătura

[1] Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
[2] Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
[3] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia cerească*, în *Opere complete*, traducere de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996.
[4] Se subînțelege că Sfânta Scriptură a constituit sursa de inspirație pentru Sfântul Dionisie, îndeosebi pentru cetele din prima triadă angelică: Tronuri, Heruvimi și Serafimi. Ca atare, iconarii au folosit ambele izvoare ale Revelației, chiar dacă în anumite cazuri, Scriptura a fost utilizată după ce a fost trecută prin filtrul Tradiției Sfinte.

Tradiției. În felul acesta pictorii și studenții vor avea posibilitatea să înțeleagă teologia care stă în spatele unei reprezentări iconografice.[5]

Erminia lui Dionisie din Furna[6] nu oferă suficiente informații privitoare la modul de iconizare al fiecărei cete. Acesta se rezumă la menționarea câtorva detalii generale care vizează mai mult poziționarea îngerilor în registrul iconografic al turlei nu specificitatea modului de înfățișare al fiecărei cete. Ene Branișteː celebrul liturgist care a alcătuit un îndrumar pentru zugravi de biserici în 1974,[7] care a fost aprobat ulterior de patriarhie are o abordare asemănătoare. Acesta oferă în plus doar câteva detalii care au în vedere caracteristicile generale ale cetelor din triada mijlocie și cea inferioară. Manualul de iconografie alcătuit de patriarhul Miron Cristea[8] acum un secol, a constituit sursa principală pentru cercetarea de față. Autorul acestei erminii a prezentat modul în care este iconizată fiecare ceată având ca reper structuri iconice deja consacrate. Pentru o înțelegere adecvată, acesta prezintă mai multe variate de reprezentare care pot fi identificate în diferite biserici ce provin din spațiul latin, din cel bizantin, dar și din cel românesc.[9] Dintre scrierile redactate de autori străini am folosit în *Ghidul de iconografie bizantină* realizat de către Constantine Cavarnos.[10] Acest iconar grec dedică un spațiu generos modului în care sunt

[5] Această cercetare se înscrie în șirul unor studii personale în care am dorit să evidențiem dimensiunea teologică a iconizării cetelor îngerești având ca reper atât Sfânta Scriptură, cât și Tradiția Bisericii: STELIAN PAȘCA-TUȘA, „Implicațiile teologice ale reprezentărilor heruvimilor în sanctuarul biblic”, în *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, editat de Pr. prof. dr. Vasile Stanciu și Pr. conf. Dr. Cristian Sonea, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 57-72; STELIAN PAȘCA-TUȘA, „Iconizarea serafimilor – reperele biblice și patristice care au stat la baza realizării acestei morfologii iconice și a mesajului ei teologic”, în *In honorem pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu*, editat de Arhid. asist. dr. Daniel Mocanu, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, p. 337-354; IOAN POPA-BOTA, „Taina și înfățișarea Heruvimilor la Sfinții Părinți”, în Revista *Astra Salvensis*, nr. 13/2019, p. 195-204 și STELIAN PAȘCA-TUȘA și IOAN POPA-BOTA, „The Byzantine iconic representation of the cherubim – Scriptural reference points”, în Revista *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, nr. 2/2019, p. 5-20.

[6] DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, traducere de C. Săndulescu-Verna, Ed. Sofia, București, 2000.

[7] Acest text a fost alcătuit de renumitul liturgist Ene Branișteː în anul 1974 (în revista *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5-6, pp. 730-771) și a fost completat ulterior de către Arhim. Chiril Lovin pentru a fi publicat cu titlul: *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe – îndrumar pentru zugravii de biserici*, la editura patriarhiei *Basilica* în anul 2017.

[8] ELIE MIRON CRISTEA, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Ed. Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1905.

[9] După ce oferă aceste amănunte, autorul precizează, la începutul secțiunii concluzive în care sunt menționate sintetic detaliile caracteristice fiecărei cete, că nu există un model consacrat care să se fi impus.

[10] CONSTANTINE CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, traducere de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005.

iconizați îngerii, folosindu-se de informațiile existente în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii. Din nefericire, abordarea sa holistică ce poate fi folosită ca model pentru erminii, a fost axată doar pe două cete din prima triadă (Heruvimii și Serafimii) și ultimele două cete din ultima triadă (Arhanghelii și Îngerii). Totodată, am consultat și tratatele de anghelologie scrise de Tătaru Cazaban[11] și Glenn Peers[12] și dicționarul de anghelologie realizat de Gustav Davidson.[13] Acestea a fost utilizate mai degrabă pentru înțelegerea background-ului istoric și teologic care au influențat iconizarea puterilor cerești, decât pentru descrierea morfologiei iconice a fiecărei cete.

Noutatea cercetării noastră constă în faptul că până acum nu există niciun studiu de iconografie, în literatura românească de specialitate, care să aibă în vedere maniera de reprezentare a cetelor îngerești pe pereții turlei edificiului de cult. Indicațiile picturale oferite de patriarhul Miron Cristea vor fi completate atât cu detalii de natură iconografică, cât și cu noțiunile de teologie patristică ce au fost extrase din scrierea Sfântului Dionisie Areopagitul. Astfel că, am considerat oportun să împărțim cercetarea de față în două secțiuni. În prima dintre acestea vom expune perspectiva dionisiană privitoare la ființa și înfățișarea celor nouă cete îngerești. În cea de-a doua structură vom prezenta modul în care erminiile, atât cele românești, cât și cele grecești, precizează detaliile tehnice ale iconizării puterilor cerești. Concluziile studiului vor scoate în evidență rațiunile teologice care au stat la baza includerii cetelor îngerești în liturghia cerească reprezentată în turla bisericii de rit bizantin.

1. Triadele și cetele îngerești în teologia Sfântul Dionisie Areopagitul

Sfântul Dionisie susține, potrivit informațiilor prezente în Sfânta Scriptură, dar și în Tradiția Bisericii anterioară lui, că îngerii sunt grupați în nouă cete care sunt organizate ierarhic, după o rânduială dumnezeiască bine stabilită. Totodată, aceste cete sunt împărțite în triade: din prima fac parte Tronurile, Heruvimii și Serafimii; cea mijlocie este alcătuită din Stăpâni, Domnii și Puteri; iar ultima triadă, cea care are menirea de a comunica omului voile lui Dumnezeu și implicit de a interacționa cu acesta este formată din Începătorii, Arhangheli și Îngeri.[14] În cele ce urmează vom

[11] BOGDAN TĂTARU-CAZABAN, *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cereşti*, Ed. Sofia, București, 2017.

[12] GLENN PEERS, *Trupuri Imateriale. Reprezentări bizantine ale îngerilor*, traducere de Maria Yvonne Băncilă, Ed. Nemira, București, 2011.

[13] GUSTAV DAVIDSON, *A Dictionary of Angels incuding the fallen angels*, The Free Press, New York, 1967.

[14] Pentru mai multe detalii privitoare la modul în care sunt receptate puterile cerești în Antichitatea creștină pot fi găsite în capitolele *Ierarhia îngerilor în creștinismul primelor*

expune pe rând caracteristicile ființiale și vom descrie înfățișarea fiecărei cete, așa cum le prezintă Marele Dionisie.

1.1. Prima triadă

a. Tronurile „preasfinte”[15] sunt îngerii care stau în proximitatea Domnului și am menirea de a încălzi și de a revărsa celorlalte cete înțelepciunea ce izvorăște din Dumnezeu.[16] Tronurile se află în cele mai presus de ceruri, semn că Dumnezeu le-a ridicat la înălțime și le-a oferit darul de a privi neîncetat slava Sa cea de negrăit. Acestea sunt lipsite de orice pătimire și sunt înstrăinate de materie.[17] Calitatea care le definește cel mai bine pe aceste puteri este aceea că „sunt prin excelență purtătoare de Dumnezeu”.[18]

b. Heruvimii „cei cu ochi mulți”[19] sunt îngerii care îl privesc nemijlocit pe Dumnezeu și se împărtășesc de lumina Acestuia care îi și îndumnezeiește.[20] Astfel că, ei sunt plini de lumina cea mai presus de fire care le covârșește pe toate, care „strălucește într-o lumină întreită”.[21] Heruvimii sunt plini de sfințenie, statornici în slujirea lui Dumnezeu și au o înfățișare caracterizată de foc sau mai bine zis de lumină. Din aceste considerente, Sfântul Dionisie spune că aceste puteri îngerești sunt „pline de lumina cea mai începătoare și prima și sunt desăvârșite prin deprinderea cu împărtășirea de cunoștința și știința ce i s-a dat cel dintâi”.[22] Acestor îngeri le sunt asociate niște roți de foc înaripate care își sincronizează mișcările cu cele pe care le fac heruvimii. Mișcările lor circulare sunt considerate simboluri ale rămânerii permanente în sfera binelui.[23]

---

secole și *Dionisie Areopagitul și lumea răsăriteană* din tratatul lui BOGDAN TĂTARU-CAZABAN, *op. cit.*, p. 45-69.

[15] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 23.

[16] Vezi mai multe despre ceata Tronurilor în articolul *Thrones* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 289.

[17] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 24.

[18] IBIDEM, p. 24. Această calitate a Tronurilor este explicată de Sfântul Maxim Mărturisitorul în scoliile lui la opera Sfântul Dionisie astfel: „Aceștia, însă, având în ei pe Dumnezeu după har, în mod negrăit de cuvânt și neînțeles de cugetare, se numesc și ei pentru aceasta purtători de Dumnezeu, pentru că sunt Puterile lui Dumnezeu ce se împărtășesc cele dintâi de Dumnezeu și transmit celor mai de jos lumina venită la ei.” SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scolii la scrierea „Despre ierarhia cerească”*, în *Opere complete*, traducere de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 49.

[19] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *op. cit.*, p. 48.

[20] Vezi mai multe despre ceata Heruvimilor în articolul *Cherubim* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 86-87.

[21] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 24.

[22] IBIDEM, p. 25.

[23] „Dar înfățișarea chipului roților înțelegătoare se poate lămuri și în alt înțeles înălțător. Căci au fost numite și *gelgel* (Iez 10,13), care înseamnă în limba evreiască *reîntoarceri în*

c. Serafimii „cei cu multe aripi”[24] sunt îngeri cu înfățișare de foc și care se află într-o mișcare neîncetată în jurul lui Dumnezeu, răspândind căldură și lumină în jurul lor și îndeosebi cetelor îngerești din triadele inferioare.[25] Aceștia sunt înfățișate ca niște puteri pururi arzătoare și înflăcărate care luminează și „alungă orice întuneric neluminat și acoperitor”.[26] Apropierea lor de Cel care este foc mistuitor determină și manifestarea lor ca foc pur, fapt care este asumat în reprezentările iconografice.[27] Așadar, aceste puteri cerești sunt neîntinate, pline de lumina izvorâtă din Dumnezeu, sunt desăvârșite de lucrarea nemijlocită a harului, privesc spre Dumnezeu neîncetat și se înalță cântând sfințenia Domnului, sunt mijlocitoarele tainelor dumnezeiești și sunt „superioare în fire și cunoștințe celorlalte cete”.[28]

Despre aceste puteri îngerești din prima triadă angelică care ne învață că Treimea este o monadă în trei ipostasuri, Sfântul Dionisie spune că: sunt primele ființe care se află lângă Dumnezeu, Cel care le-a adus la ființă; sunt pure și lipsite de orice întinare, fiind mai presus de orice stare sfântă care poate fi dobândită de ființele inferioare lor la poziționare și ca stare; sunt ființele care se aseamănă cel mai mult cu Dumnezeu; sunt statornice în urcușul lor neîncetat spre bine; sunt înzestrate cu o vedere spirituală care nu are nevoie de simboluri pentru a se înălța la cele dumnezeiești; sunt părtașe unei lumini mai presus de orice cunoștință; sunt părtașe unei cunoștințe izvorâte din lumina lui Iisus Hristos care îndumnezeiește; sunt pline de harul cel mai înalt al lui Dumnezeu; sunt într-o

---

cerc și *redescoperiri*. Căci roțile înfocare și asemănătoare lui Dumnezeu le e proprie învârtirea în cerc prin mișcarea nesfârșită în jurul aceluiași bine”. IBIDEM, p. 38.

[24] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *op. cit.*, p. 48.

[25] Vezi mai multe despre ceata Serafimilor în articolul *Seraphim* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 267.

[26] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 23-24.

[27] JOHN MCGUCKIN, *Dicționar de Teologie Patristică*, traducere de Dragoș Dânscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 286.

[28] Vezi detalii în SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 24-6. Sfântul Isaac Sirul îi descrie pe serafimii cei ce foc astfel: „înfricoșători și ușori, minunați și puternici, duhuri simple, luminoase și netrupești care vorbesc fără gură, văd fără ochi, aur fără urechi, zboară fără aripi, săvârșesc fără mâini și fără mădulare toate lucrările mădularului unui trup; ființe care nu obosesc, nici nu slăbesc, repezi în mișcări, fără zăbavă în lucrarea lor, înfricoșătoare la vedere, minunate în slujire, bogate în descoperiri, înălțate în contemplație, care văd locul Slavei Celui Nevăzut, ființe slăvite și sfinte rânduite nouă în cinuri de Înțelepciunea Care a creat toate, ale căror strigăte «Sfânt, Sfânt, Sfânt», urechile celor îmbrăcați în trup nu le pot suporta, după cum spune proorocul: «Pragul templului tremura de vuietul strigătelor lor...», ale căror mișcări sunt de foc, a căror minte e ageră, minunate în cunoaștere, asemănătoare cu Dumnezeu pe cât e cu putință”. SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, vol. 2, traducere de Diac. prof. dr. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 268.

stare de sfințenie desăvârșită; sunt cunoscătoare ale planurile lucrărilor tainice ale lui Dumnezeu pe care doresc cu multă râvnă să le știe.[29]

După această enumerare a calităților care definesc în general prima triadă angelică, Sfântul Dionisie conchide: „Aceasta este, după știința mea, prima treaptă a ființelor cerești, care stă în cerc (cf. Is 6,2; Apoc 4,4; 7,11) și nemijlocit în jurul lui Dumnezeu; și care se dorește în mod simplu și neclintit după cunoașterea veșnică a lui , potrivit cu frica înaltă și nobilă ce o au Îngerii. Acest ordin are multe și fericite vederi, însă este luminat de raze simple și nemijlocite și se hrănește cu hrana dumnezeiască ce este cu adevărat îmbelșugată în prima ei revărsare și totuși, una prin unitatea ei nediferențiată și unificatoare. El se învrednicește de multă dăruire și înrâurire de la Dumnezeu și deci de asemănare cu El, pe cât e cu putință, în însușirile și formele lui spirituale și frumoase. Căci cunoaște în chip deosebit multe din tainele dumnezeiești și se face părtaș, pe cât se poate, de știința și cunoștința lui Dumnezeu”.[30]

1.2. A doua triadă

a. Domniile sunt îngerii care indică eliberarea de orice dorință după cele de jos.[31] Această ceată dorește să fie asemenea cu Cel Care le stăpânește pe toate: „Căci ea se dorește la nesfârșit după domnia adevărată și după izvorul domniei și spre asemănarea cu ea, pe cât e cu putință, cu domnia cea mai înaintă de deasupra ei”.[32]

b. Stăpâniile sunt îngerii care arată armonia „bine rânduită și neamestecată în buna primire a celor dumnezeiești”.[33] Aceste puteri cerești mijlocesc cetelor inferioare darurile de care s-a împărtășit de la Dumnezeu, îndemnându-le să râvnească cât mai grabnic asemănare cu Dumnezeu îndeosebi în puterea stăpânitoare.[34]

c. Puterile sunt îngerii care exprimă bărbăția puternică și neclătinată a acestor puteri cerești. Calitatea amintită se dovedește în cadrul luptei spirituale pe care aceștia o poartă în vederea păstrării și înaintării în asemănare cu Dumnezeu.[35] Ele, zice Sfântul Dionisie, „se prefac continuu în chip al aceleia, pe cât e cu putință, și tind spre ea cu tărie, ca spre izvorul

[29] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 24-5.
[30] IBIDEM, p. 25.
[31] Vezi mai multe despre ceata Domniilor în articolul *Dominations* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 97.
[32] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 26.
[33] IBIDEM, p. 26.
[34] Vezi mai multe despre ceata Stăpâniilor în articolul *Virtues* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 307.
[35] Vezi mai multe despre ceata Puterilor în articolul *Powers* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 227.

Puterii”.[36] Însă atenția acestora este îndreptată și spre îngerii din cetele inferioare pentru a le comunica această putere în chip dumnezeiesc.

Sfântul Dionisie conchide discursul său despre cea de-a doua triadă astfel: „Având aceste însușiri asemănătoare celor dumnezeiești, ordinul cel din mijloc al minților cerești este și el curățit, luminat și desăvârșit în modul în care s-a spus de luminile de dumnezeu începătoare, dându-li-se al doilea grad după treapta ierarhică cea dintâi și descoperindu-se ca gradul al doilea prin mijlocirea celui dintâi”.[37]

1.3. A treia triadă

a. Începătoriile sunt îngerii care au menirea de a călăuzi spre cele dumnezeiești pe cel ce râvnește asemănarea cu Ziditorul tuturor.[38] În acest sens, aceste puteri sunt „întipărite, pe cât e cu putință, de chipul Acelui Început făcător de început, arătându-l ca începutul mai presus de ființă al treptelor, în frumoasa ordine a puterilor începătoare”.[39]

b. Arhanghelii sunt îngerii care își asumă un rol mediator fiindcă țin legătura între puterile îngerești superioare și cele inferioare. Această misiunea a arhanghelilor se răsfrânge și asupra noastră, a oamenilor. Aceștia comunică cele dumnezeiești îngerilor (ultimei cete din cea de-a treia triadă) pentru că ei au calitatea de a desluși tainele lui Dumnezeu, iar aceștia din urmă, le descoperă oamenilor pe măsura înțelegerii noastre.[40]

c. Îngerii sunt puterile cerești care dețin în chip propriu sensul numirii lor, fiindcă ei sunt cei mai apropiați de noi oamenii și ei sunt cei care ne fac cunoscute lucrările mântuitoare ale lui Dumnezeu.[41]

Din concluziile Sfântului Dionisie reiese că „ordinul revelator al Începătoriilor, Arhanghelilor și Îngerilor călăuzește ierarhiile omenești, lucrând o ceată prin alta, ca să se înfăptuiască în rânduială înălțarea și întoarcerea spre Dumnezeu și unirea cu El”.[42]

1.4. Simbolism iconografic dionisian

Pe lângă aceste detalii teologice care privesc ființa, înfățișarea și rolul pe care fiecare înger îl are în cadrul cetei și al triadei din care face

[36] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 26.
[37] IBIDEM, p. 26.
[38] Vezi mai multe despre ceata Începătoriilor în articolul *Principalities* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 228-229.
[39] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 28.
[40] Vezi mai multe despre ceata Arhanghelilor în articolul *Archangels* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 51-2.
[41] Vezi mai multe despre ceata Îngerilor în articolul *Angel* din GUSTAV DAVIDSON, *op. cit.*, p. 20-1.
[42] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 28.

parte, Sfântul Dionisie ne oferă câteva informații de natură simbolică ce ne ajută să înțelegem mai bine taina iconizării îngerilor. Fiecare parte a trupului omenesc indică în concepția dionisiană o realitate sau o caracteristică spirituală. Această perspectivă a fost asumată ulterior de iconografie. Astfel că: *ochii* – indică puterea văzătoare care pătrunde în lumina dumnezeiască; *nasul* – indică puterea mirositoare care simte bunele miresme dumnezeiești cele mai presus de minte și respinge mirosul cel greu al păcatelor; *urechile* – fac trimitere la capacitatea de a primi inspirația dumnezeiască și de a se împărtăși de ea; *gura* – indică simțul gustului care caută și alege hrana spirituală care hrănește pe om cu cele dumnezeiești; *mâinile* – indică simțul pipăitului care-l ajută pe om să cunoască ceea ce este bun pentru el și ceea ce este păgubitor; *genele și sprâncenele* – fac trimitere la înțelegerea și păstrarea adevărurilor dumnezeiești care au fost primite prin simțul vederii; *tinerețea chipului și a trupului* – indică puterea înfloritoare a vieții; *dinții* – indică puterea de a alege și de a consuma hrană tare duhovnicească; *umerii, brațele și mâinile* – fac trimitere la putea de a lucra cele spirituale; *inima* – este simbolul vieții trupești și sufletești; *pieptul* – indică puterea de luptă și de apărare a vieții, fiindcă în mijlocul lui se află inima; *spatele* – face trimitere la puterea ce susține viața; *picioarele* – indică mișcarea grabnică pe căile lui Dumnezeu; *aripile* – arată însușirea de a călători la înălțime și graba înălțării spre realitățile cele cerești.

Atenția Sfântului Dionisie este îndreptată și spre accesoriile cu care aceștia sunt reprezentați în icoane, pornind de la veșminte și ajungând până la anumite obiecte pe care aceștia le țin în mână: *veșmintele luminate* – indică asemănarea cu Dumnezeu; *veșmintele sacerdotale*[43] – indică slujirea lor permanență și apropierea de vederile cele dumnezeiești; *cingătoarea* – „înseamnă păzirea puterilor lor de viață născătoare și deprinderea de a se aduna, de a se întoarce în chip unitar spre ele însele și de a se învârti în cerc cu bună rânduială în jurul lor, rămânând necăzute din identitatea lor”;[44] *toiagul* – indică autoritatea lor împărătească și, totodată, capacitatea lor de a conduce pe calea cea dreaptă; *lăncile și securile* – indică ascuțimea minții lor și capacitatea de a pătrunde în profunzimea lucrurilor; *unelte geometrice de măsurare* – indică puterea lor de a întemeiere și de clădirea a unei lucrări dumnezeiești.

Sfântul Dionisie acordă atenție și culorilor cu care sunt reprezentate și înfrumusețate chipurile iconice ale îngerilor: *arama, electronul, pietrele*

[43] De cele mai multe ori, îngerii sau arhanghelii sunt reprezentați cu veșminte lungi până în pământ care indică în mod evident calitatea lor de ființe slujitoare. Această imagine se regăsește și la slujitorii din ierarhia sacramentală. Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Note*, în *Opere complete*, traducere de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 66.

[44] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 37.

multicolore, aurul, argintul – indică „lucirea neputrezită, neistovită, nemicșorată și nepătată, ca de aur și strălucirea cea arătoasă, luminoasă și cerească”;[45] *arama și aurul* – indică calitatea de ființe asemănătoare focului; *pietrele multicolore* sunt luminoase ca albul sau aprinse ca roșul sau culoarea aurului – fiecare culoare are semnificația ei spirituală; *albul* – arată strălucirea luminii dumnezeiești; *negrul* – arată taina și ascunsul; *roșul* – arată înflăcărarea.

Având în vedere faptul că anumite puteri îngerești (ex. heruvimii) sunt reprezentate și sub chipul unor animale, Sfântul Dionisie ne sugerează ce anume să înțelegem și ce semnificație să oferim acestor reprezentări: *leul* – indică puterea și capacitatea de a conduce, „vigoarea, tăria nezdrobită, asemănarea, pe cât e cu putință, cu ascunzimea negrăitei începătorii dumnezeiești prin acoperirea urmelor înțelegătoare (cf. Ps 76,18) și prin învăluirea mersului întins în sus, prin iluminarea dumnezeiască, spre adâncimea nemijlocită a dumnezeirii”;[46] *taurul* – indică vigoarea și tăria; coarnele acestuia arată pavăza apărătoare și nebiruită; iar *vulturul* – indică demnitatea împărătească ce se poartă și coboară din înălțimi care se desfată în lumină.

2. Iconizarea puterilor cerești – detalii erminologice

Discursul Sfântului Dionisie oferă detalii semnificative pentru iconografie atât prin aceste indicații, cât și prin claritatea cu care fixează locul și rolul fiecărei cete îngerești. Coroborând aceste informații cu detalii pe care ni le oferă Sfânta Scriptură îndeosebi pentru heruvimi și serafimi vom putea dezvolta cea de-a doua structură a cercetării de față, anume prezentarea modului în care sunt iconizate cetele îngerești în cupola bisericii.[47] Vom folosi în acest sens manualul de iconografie realizat de Patriarhul Miron Cristea precum și alte erminii consacrate din spațiu bizantin (Dionisie din Furna, Ene Branișteː Constantine Cavarnos).

Vom începe acest demers cu informațiile pe care ni le oferă erminia realizată de Dionisie din Furna. În debutul celei de-a doua părți a erminiei sale dedicată iconografiei, acesta precizează cum se zugrăvesc cele nouă cete îngerești. În situația primei triade acesta oferă detalii pentru fiecare ceată. În celelalte două cazuri, acesta menționează cum anume sunt iconizați îngerii în general. Despre Tronuri spune că se reprezintă ca niște roți de foc înaripate cu mai mulți ochi în mijlocul aripilor. Aceste roți sunt puse în așa fel încât să alcătuiască un scaun împărătesc. Heruvimii sunt iconizați

[45] IBIDEM, p. 38.
[46] IBIDEM, p. 38.
[47] Pentru o familiarizare cu istoricul reprezentării puterilor cerești recomandăm capitolul *Reprezentări ale îngerilor* din tratatul de anghelologie scris de GLENN PEERS, *op. cit.*, p. 129-175.

simplu: un cap așezat între două aripi. Serafimii au șase aripi și sunt reprezentați potrivit descrierii din cartea lui Isaia (cap. 6). În două mâini ei țin ripide pe care este inscripționat trisaghionul biblic: „Sfânt, Sfânt, Sfânt [este Domnul Savaot]". Îngerii din a doua triadă (Domnii, Puteri și Stăpânii) sunt reprezentați în stihare lungi până la glezne; aceștia sunt încinși cu orare colorate cu verde și auriu; uneori acești îngeri poartă mantii pe umeri care sunt lungi până la genunchi; în mâna dreaptă țin câte un toiag aurit, iar în cealaltă *sigiliul Domnului* (un glob care se termină în partea de sus cu cruce – „o pecete [rotundă ca un taler]". Iar puterile cerești din ultima triadă sunt zugrăvite în haine ostășești, cu mantii pe umeri, cu brâie de aur și cu arcuri, lănci și sulițe în mâini. Toți aceștia au chipuri de tineri care poartă stihare lungi și de culoare luminoasă. De menționat este faptul că erminologul păstrează denumirea și ordinea celor trei triade conform învățăturii promovate de Sfântul Dionisie Areopagitul.[48]

Îndrumarul pentru zugravii de Biserici alcătuit de Ene Branișteste, urmează îndeaproape erminia greacă. Vom menționa aici doar completările și detaliile noi pe care acesta le face: despre Tronuri se spune că sunt iconizate în sub forma unor inele (roți) de foc care au în jur aripi cu ochi; chipul Heruvimilor este de tânăr care poartă diademă în jurul capului, iar pe aripi apar ochi mulți; Serafimii sunt înfățișați și ei sub chipul unor tineri; pecețile rotunde pe care le poartă Domniile, Puterile și Stăpâniile în mâinii sunt cu monograma hristică (XP); în ultima triadă, Ene Branișteface o descriere specială cetei Îngerilor: „capete de tineri îmbrăcați cu stihare diaconești lungi, albe și subțiri, purtând în mâini sabie, ripide rotunde ori octogoane cu monograma lui Hristos, ori stâlpări de finic";[49] în cazul Începătoriilor și a Arhanghelilor sunt menționate printre accesoriile militare și scuturile.

Din erminia lui Dionisie și din planul iconografic al lui Ene Branișteputem extrage doar direcțiile generale de reprezentare a cetelor îngerești. Nu avem încă elementele definitorii care caracterizează toate cetele îngerești, nu doar unele dintre acestea sau în mod general triada din care fac parte. Datorită acestui fapt, este necesar să căutăm expuneri mai detaliate care să ofere amănuntele căutate, așa cum descoperim în manualul de iconografie al patriarhului Miron Cristea și în ghidul lui C. Cavarnos.

Tronurile sau Scaunele sunt reprezentate sub forma unor inele de foc de o grosime proporționată. Pe marginea externa a fiecărei roți sunt zugrăvire aproximativ patru aripi cu ochi pe ele. De obicei, sunt alăturate

[48] DIONISIE DIN FURNA, *op. cit.*, p. 67.

[49] Pr. prof. dr. ENE BRANIȘTE și Arhim. CHIRIL LOVIN, *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe – îndrumar pentru zugravii de biserici*, Ed. Basilica, București, 2017, p. 26.

două roți, una deasupra celeilalte,[50] dar în cazul în care aceste roți de foc sunt iconizate la picioarele Sfintei Treimi trei inele de foc înzelate.[51] Unde spațiu permite, se recomandă ca în inelul mijlociu să fie reprezentat un cap de înger cu aureolă și cu două aripi.[52] În Apus, Tronurile sunt iconizate și antropomorfic, cu veșminte lungi până jos și cu coroană pe cap și cu aripi (Biserica San-Marco din Veneția).[53]

Heruvimii sunt iconizați în general: a) sub forma unor îngeri cu două aripi, fără corp, cărora li se vede doar capul care are aureolă sau diademă; sau b) sub forma unor îngeri care au patru aripi, iar pe aripi „ochi mulți" (înfățișarea acestora este identică cu a celor menționați mai sus, exceptând detaliile deja precizate). Însă aceștia sunt reprezentați și antropomorfic cu picioarele și îmbrăcămintea brodată, cu mantie, cu tunica până la genunchi și cu o pereche de aripi (Mănăstirea Iviron).[54] Uneori sunt iconizați cu șase aripi asemeni serafimilor, deosebirea din cele două cete făcându-se doar printr-un artificiu pictural.[55] Inspirându-se din viziunea inaugurală a profetului Iezechiel, iconarii au creat un nou model iconografic pentru heruvimi numit tetramorful. Dionisie din Furna corelează morfologia acestei chip angelic cu simbolurile Evangheliștilor fără a-l pune în legătură cu heruvimii: „Iar [simbolurile Evangheliștilor, subl. tr.] în cele patru chipuri [toate la un loc într-o singură înfățișare, subl. tr.], se zugrăvesc cu cunună în jurul capetelor lor, în acest fel: având fața îngerului cu șase aripi și ținând cu amândouă mâinile Evanghelie înaintea pieptului și, în mijlocul celor două aripi de deasupra capului, având vultur; și leu în aripa dreaptă cea de lături; și în aripa cea de-a stânga viței, care să se uite sus și să țină la picioarele lor Evanghelii. Așa le-a văzut pe acestea proorocul Iezechiel".[56]

---

[50] Cupola Bisericii de la Mănăstirea Dochiariu.

[51] Biserica Cezariani de pe Muntele Hymetus și în Biserica din Egerseg. În cazul în care Mântuitorul stă deasupra acestor Tronuri, pot fi reprezentate doar două roți împletite, așa cum este cazul Mănăstirea Dionysiu din Muntele Athos. ELIE MIRON CRISTEA, *op. cit.*, p. 94.

[52] Biserica Mănăstirii Iviron (Athos).

[53] În Baptisteriul din Florența aceștia au „figură de om întreg, cu două aripi, la cap diademă, aureolă, cămașă cu marginile de la grumaz, de jos și de la mâneci bogat ornamente (pietre rotunde), mânecuțe. Cu ambele mâini țin globul, cam eliptic. Au o încălțăminte stilizată". IBIDEM, p. 90.

[54] IBIDEM, p. 88.

[55] În Baptisteriul din Florența întâlnim o astfel de situație. Singura diferență dintre Heruvimi și Serafimi ține de nuanța în care sunt iconizați și de modul în care este colorată aureolă. Prima ceată are puncte albe pe aureolă, iar cealaltă linii verticale spre capul îngerului. IBIDEM, p. 90.

[56] DIONISIE DIN FURNA, *op. cit.*, p. 147. Patriarhul Miron oferă câteva detalii în plus: „…așa numiții *tetramorfi*… sunt cu șase aripi, cu aureolă în jurul capului, cu fața de înger, și țin la piept cu ambele mâini Evanghelia. În mijlocul celor două aripi de de-asupra capului e un *vultur*; pe perechea de aripi din latura dreaptă au un *leu*, pe cea stângă un *vițel,* bou. Privesc în sus. Așa i-a văzut prorocul Iezechiel: «Și asemănarea fetelor lor: față de om, și

Nu vom insista asupra tetramorfului aici fiindcă am realizat o cercetare în care am expuse pe larg morfologia și semnificația acestuia.[57] Constantine Cavarnos subliniază faptul că în iconografie s-a generalizat reprezentarea antropomorfă a heruvimilor, cu toate că, potrivit profetului Iezechiel, aceștia pot să aibă chip de vultur, de taur sau de leu. Astfel că, s-a optat pentru simplitate și claritate, motiv pentru care roțile de foc înaripate care însoțesc heruvimii, apar doar în registrul iconografic al cupolei. Înfățișarea antropomorfă poate surprinde mult mai ușor ideea de sfințenie. De reținut este faptul că cele patru chipuri care alcătuiesc tetramorful (omul, leul, taurul și vulturul) sunt iconizate în cele patru colțuri ale cupolei edificiului de cult.[58] Heruvimii apar mai rar decât serafimii în registrul iconografic al bisericii. Ei sunt iconizați în cupola edificiului de cult în proximitatea Pantocratorului, în cele patru colțuri ale acesteia (în pandantive), în scena Celei de-a Doua Veniri din pronaos și în reprezentarea episodului plecării protopărinților noștri, Adam și Eva, din grădina Raiului. Aici ei sunt reprezentați antropomorfic, uneori cu trup și picioare, ținând în mâini săbii de foc vâlvâietoare.[59] Episodul este menționat la finele celui de-al treilea capitol al cărții Facerea (3,24).[60]

Serafimii sunt reprezentați în mai multe moduri. Cea mai importantă dintre aceasta urmează îndeaproape morfologia descrisă de profetul Isaia când a văzut slava dumnezeiască în Templu (cap. 6). Acești serafimi sunt iconizați cu șase aripi, cu două (cele din mijloc) zboară, iar cu celelalte două perechi care se încrucișează sus și respectiv jos își acoperă fața și picioarele. Corpul lor nu se vede; doar capul cu diademă și mâinile și sunt vizibile. În mâna dreaptă țin o ripidă care se termină în formă rotundă sau cuadrată pe care este scris: „Sfânt, Sfânt, Sfânt" (Is 6,3).[61] Serafimii mai pot fi reprezentați cu aripile superioare și inferioare încrucișate și întinse paralel de sus în jos sau cu trupul întreg (în acest caz sunt vizibile capul, palmele și picioarele de la genunchi în jos, care sunt goale.[62] Constantine Cavarnos subliniază faptul că în iconografie serafimii au fețele descoperite. Acest fapt

---

față de leu din dreapta celor patru, și față de viței din stânga celor patru, și față de vultur la cele patru» etc. (1, 10)". ELIE MIRON CRISTEA, *op. cit.*, p. 82.

[57] Vezi detalii în STELIAN PAȘCA-TUȘA și IOAN POPA-BOTA, *art. cit.*, p. 5-20.

[58] Remarcăm faptul că în Biserica Sfânta Sofia din Constantinopol la baza cupolei centrale, în pandantive sunt reprezentate chipuri de serafimi. Această poziționare a serafimilor în registrul cupolei nu s-a generalizat. În această secțiune sunt iconizate simbolurile Evangheliștilor așa cum sunt descrise în viziune inaugurală a lui Iezechiel.

[59] Uneori, serafimii împrumută elemente caracteristice heruvimilor, cum ar fi sabia din pară de foc (Mănăstirea Iviron).

[60] CONSTANTINE CAVARNOS, *op. cit.*, p. 205.

[61] Serafimii pot fi reprezentați cu o fâșie în până pe care să scrie Serafim (Baptisteriul din Florența).

[62] ELIE MIRON CRISTEA, *op. cit.*, p. 94.

se datorează importanței pe care un chipul (fața) îl are în icoane. O icoană impune prezența chipului. Dacă nu ar fi așa, atunci icoana și-ar pierde una din coordonatele ei esențiale, anume dialogul/comunicare. Din aceste considerente, chiar dacă profetul Isaia afirmă că fețele serafimilor nu era vizibile din datorită aripilor, în icoane fețe acestora trebuie să fie vizibile, măcar parțial. Astfel că, perspectiva isaiană privitoare la ascunderea fețelor este lăsată în seama unei alte arte și anume imnografie.[63] În cadrul planului iconografic al edificiului de cult, serafimii mai pot fi reprezentați în absida altarului unde este pictată Jertfa Euharistică. Motivul pentru care aceștia sunt iconizați se datorează profetului Isaia care îi prezintă pe serafimi în viziunea sa inaugurală în ipostază de liturghisitori. În cadrul acestei vedenii în care Isaia se face părtaș arătării slavei dumnezeiești, serafimii preamăresc pe Dumnezeu strigând unul către altul: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (Is 6,3). Suplimentar, aflăm că unul dintre serafimi, ia un cărbune încins de pe jăratecul aflat pe altarul tămâierii și îl atinge de buzele profetului care se considera nevrednic să vadă cu ochii săi pe Domnul slavei. Atingând cărbunele incandescent de buze îngerul a zis: „Iată s-a atins de buzele tale şi va șterge toate păcatele tale, şi fărădelegile tale le va curăți." (Is 6,7) Cuvintele serafimului au fost asumate în rânduiala Împărtășirii. Preotul rostește textul acesta imediat după împărtășirea cu Sfintele Taine.[64] Serafimii mai pot fi iconizați în scena celei de-a Doua Veniri în pronaos.

Culoarea predominantă în care sunt iconizați serafimii, dar și celelalte două cete din prima triadă este roșu. Această culoare care face trimitere la foc sugerează asemănarea care este între acestea și Dumnezeu. Altfel spus, roșul indică căldura izvorâtă din Dumnezeu care se revarsă direct asupra primei triade de îngeri.

Domniile sunt iconizate sub forma unor oameni înaripați cu aureolă și diademă, care țin în mâini câte un toiag. Aceștia poartă pe ei cămeși și togi clasice lipsite de orice decorațiuni. Cămașa este lungă și acoperă parțial sau total picioarele îngerilor care sunt îmbrăcate și încălțate (uneori sunt și descălțate).[65] Uneori aceștia pot purta brâie peste cămașă.[66] Veșmintele lor sunt asemănătoare cu cele purtate de diaconi. De obicei orarul acestora este verde auriu.[67] Au două aripi. Toiegele pe care aceștia le țin în mâini au în vârf fie o floare de crin,[68] fie un glob cu monograma hristică. În Biserica din San-Marco, domniile au înfățișare de soldat cu suliță, fără mantie și coif. În

[63] CONSTANTINE CAVARNOS, *op. cit.*, p. 203.
[64] IBIDEM, p. 204.
[65] ELIE MIRON CRISTEA, *op. cit.*, p. 89.
[66] IBIDEM, p. 95.
[67] IBIDEM, p. 83.
[68] Baptisteriul din Florența.

mâini poartă o cumpănă. Pe o parte stă un om, iar pe cealaltă diavolul care este împuns de sulița îngerului.[69] La mânăstirea Iviron din Muntele Athos, Sfântul Ioan Botezătorul este iconizat în veșmintele și sub înfățișarea care îl caracterizează,[70] alături de acești îngeri. Având în vedere faptul că se află între cetele îngerești, cel care a fost numit în Tradiția Bisericii, îndeosebi în imnografie, „înger în trup" este reprezentat cu aripi.[71]

Stăpâniile sunt înveșmântate asemenea domniilor, cu deosebirea că hainele lor sunt pe deplin împodobite. Marginile tunicii, partea de jos a stiharului și gulerul mantiei sunt brodate sau decorate cu pietre scumpe. Aceștia poartă într-o mână toiagul, iar în cealaltă un glob pe care apar literele grecești A și Ω.[72] Și aceste puteri cerești sunt înaripate, au aureolă și diademă. Picioarele lor sunt uneori cu încălțăminte, alteori fără. În Biserica San-Marco din Veneția, stăpâniile sunt puse în legătură directă cu oamenii. Înaintea fiecărui înger din această ceată se află un om care întinde mâinile spre el. În mod normal o astfel de asociere ar fi fost mult mai adecvată pentru îngerii din ultima triadă care sunt puși în legătură directă cu oamenii. Ținând cont de numele pe care această categorie angelică îl poartă în edificiul de cult menționat (*Virtutes*), putem presupune că intenția pictorului a fost aceea de a surprinde nevoie ajutor și călăuzire pe calea virtuților.[73]

Puterile sunt iconizate într-o morfologie asemănătoare cu cea a domniilor și stăpâniilor. Acestea au o pereche de aripi și sunt îmbrăcate în cămașă, tunică și mantie. Culorile și armonia veșmintelor care sunt ușor împodobite[74] exprimă o eleganță discretă. Într-una din mâini puterile cerești poartă un toiag care are în vârf semnul crucii și respectiv un grob în care este inscripționată monograma lui Iisus Hristos.[75] În Baptisteriul din Florența, puterile au înfățișarea unor ostași. Atât hainele, pantalonii, încălțămintea, mantia care înnodată la gât, cât și coiful cu creastă sunt accesorii care sunt caracteristici militarilor. Suplimentar, aceștia au și un scut rezemat de sol, pe care îl țin rezemat cu mâna stângă. Toiagul acestora are vârful ascuțit, fiind asemenea unei sulițe.[76]

Morfologia celor trei cete din ultima triadă este în mod vizibil una militară pentru a sublinia aportul pe care acesta îl aduc în lupta omului cu puterile întunericului.

---

[69] IBIDEM, p. 92.
[70] Îmbrăcat cu haine de piele, încins cu cingătoare și desculț.
[71] IBIDEM, p. 89.
[72] IBIDEM, p. 95.
[73] IBIDEM, p. 90.
[74] În reprezentarea de la Mănăstirea Iviron, puterile nu au haina și mantia împodobite.
[75] IBIDEM, p. 95.
[76] IBIDEM, p. 91. În Biserica San-Marco acești îngeri sunt înfățișați într-o ipostază inedită. Ei țin în mâini un lanț cu este înfășurat în jurul gâtului unui diavol.

Începătoriile sunt reprezentate sub chipul unor soldați înarmați cu lance și cu scut. Veșmintele lor ostășești sunt prinse la mijloc de o cingătoare. Uneori acești îngeri poartă în mâini securi sau săbii. Au aureolă și sunt înaripați.[77] În unele iconizări aceștia poartă în mâini toiege asemănătoare cu cele purtate de Domnii, nu arme de luptă.[78]

Arhanghelii sunt îmbrăcați în haine diaconești purtând stihar, orar și mânecuțe care sunt înfrumusețate în special pe margini. Orarul este încins cruciș. Hainele sunt împodobite uneori cu pietre scumpe. Aceștia au aureolă și diademă frumos împodobită. În mâini țin ripide și monograma hristică. Au două aripi. Având în vedere faptul că Arhanghelul Mihail este îmbrăcat întotdeauna în ținută militară, este posibil ca o parte din arhangheli să fie reprezentați în acest mod.[79] În biserica Mănăstirii Iviron aceștia sunt îmbrăcați ostășește, dar fără să aibă coifuri pe cap. În mâini au săbii scoase din teci care au vârfurile orientate în sus.[80]

Îngerii poartă asemenea arhanghelilor veșminte diaconești. Modul în care aceștia au orarul pe stihar variază de la o așezare cruciș la una încinsă pe subsioara dreaptă sau numai simplu pe umărul stâng. Dacă sunt mai mulți, aceștia pot purta în mâini o fâșie pe care să scrie: „Să stăm bine, să stăm cu frică...".[81] Pot fi reprezentați cu toiag și cu monogramă în mâini. Au și ei două aripi. În Biserica San-Marco îngerii sunt iconizați într-o ipostază inedită. Aceștia țin în mâini câte un copil. În felul acesta este indicată purtarea de grijă pe care aceștia o manifestă față de oameni.[82]

În general Arhanghelii și Îngerii sunt iconizați sub înfățișarea unor tineri îmbrăcați cu mantie și tunică. Atunci când cele două cete au o funcție liturgică sau este evidentă slujirea lor față de oameni, ei sunt îmbrăcați în haine diaconești, purtând stihar și orar. Toiagul pe care aceștia îl au în mână simbolizează autoritate pe care o au de la Dumnezeu și, implicit demnitatea lor cerească. Monograma hristică pe care o poartă în mână indică împreuna lor lucrare cu Mântuitorul Hristos sau mai bine zis slujirea pe care aceștia o săvârșesc în numele și din încredințarea Lui.[83] Reținem și detaliul că Arhanghelii și Îngerii sunt reprezentați sub înfățișarea unor bărbați tineri și nicidecum sub chipul unor copiii. Această manieră de

---

[77] IBIDEM, p. 95. În baptisteriul florentin începătoriile sunt iconizate sub forma unui „om întreg, cu două aripi, aureolă, diademă, cămașă, decorată în partea de jos. Peste ea tunică încinsă la brâu; peste umărul stâng mantie. În dreapta ține un băț la suliță la vârf și cu steguleț alb ce se termină ascuțit. Pe câmpul alb o cruce. Mâna stângă o întinde înainte. Încălțămintea e mai aproape de ghetelor obișnuite". IBIDEM, p. 90.
[78] Mănăstirea Iviron.
[79] IBIDEM, p. 95-6.
[80] IBIDEM, p. 89.
[81] IBIDEM, p. 97-8.
[82] IBIDEM, p. 92.
[83] CONSTANTINE CAVARNOS, *op. cit.*, p. 207-8.

iconizare se fundamentează pe textul Sfintei Scripturi, unde îngerii sunt prezentați ca niște ființe bărbătești sau ca niște tineri. În ultimul caz, îngerii sunt prezentați în veșminte luminoase de o strălucire impresionantă care poate să înspăimânteze (Lc 24,4-5). Înfățișarea îngerilor sub chipul unor copii este caracteristică Apusului creștin, unde îngerii sunt reprezentați adeseori rubensian. Îngerii sunt înfățișați ca niște copiii de foarte multe ori dezbrăcați, fie în proximitatea lui Dumnezeu, fie în diferite locuri, fără a li se sublinia slujirea pe care aceștia trebuie să o împlinească. În realitate, Sfânta Scriptură îi prezintă pe aceștia ca pe niște mesageri înfricoșători (nu în sensul rău al cuvântului) și nicidecum ca pe niște copilași bucălați și grăsuți care au nevoie de dragostea și drăgălășenia noastră. Totodată, iconizarea îngerilor în forma amintită încorsetează funcția liturgică a icoanei care ne integrează într-o structură comunională. Așadar, îngerii sunt iconizați în Răsăritul creștin sub înfățișarea unor tineri fără barbă, cu părul cârlionțat și prins la spate cu o pânză împletită (numită în limbajul de specialitate *mandilion*) care se desface ușor la capete în cadrul aureolei. Interpretând acest artificiu iconografic într-o cheie simbolică, Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că manilionul și felul în care acesta strânge părul îngerilor, face trimitere la concentrarea gândurilor și a simțurilor lor și îndreptarea lor exclusivă spre Dumnezeu. Altfel spus, îngerii nu se risipesc în gândirea și-n modul lor de acționare, ci sunt statornici în atenția pe care o oferă neîncetat Domnului și voilor Sale.[84]

Pe lângă reprezentarea acestor puteri cerești în liturghia îngerească de pe cupolă, aceștia pot fi reprezentați în sobor, grupați pe șiruri. În iconografia bizantină găsim un model în care îngerii sunt reprezentați într-un număr impresionant, unul în spatele celuilalt. În față se află doi îngeri, iconizați frontal (antropomorfizați), care țin în mâini o icoană cu Mântuitorul Iisus Hristos. Pe icoană apare inscripția „Soborul netrupeștilor puteri”.[85]

Constantine Cavarnos subliniază faptul că exceptând cele două cete din prima triadă (heruvimii și serafimii), îngerii care fac parte din celelalte cete sunt reprezentați foarte rar. Uneori nici pe cupola bisericii nu sunt iconizate toate puterile cerești. Excepție fac aici ultimele două cete, anume arhanghelii și îngerii. Ei sunt reprezentați în icoane datorită rolului pregnant în viața oamenilor. Menirea acestor două cete este aceea de a transmite îngerilor voia Domnului și de a le oferi sprijin pentru împlinirea poruncilor. Deschiderea față de oameni și implicarea lor în lume a determinat în timp și cunoașterea numelor celor care au mijlocit comunicarea divino-umană. Astfel că în Sfânta Scriptură este menționat numele a trei Arhangheli:

[84] IBIDEM, p. 208.
[85] IBIDEM, p. 209.

Mihail, Gavriil și Rafael.[86] Ultimul dintre aceștia este menționat în cadrul unei scrieri din secțiunea anaghinoscomena, anume cartea Tobit (3,6.16; 11,1.6 12,15). Ceilalți doi sunt menționați în ambele Testamente: Mihail, mai mare voievod al cetelor cerești, este amintit în Dn 10,13.21; 12,1; Apoc 12,7-12; Iuda 9; iar Gavriil, îngerul darului și al bunelor vestiri, este amintit în Dn 8,16; 9,21; Lc 1,11-38. Din aceste texte scripturistice aflăm că cei trei fac parte din cei șapte îngeri păzitori care stau înaintea Domnului și intervin în lume pentru a duce la bun sfârșit planul de mântuire a oamenilor.

Concluzii

Descrierea celor nouă cete îngerești de către Sfântul Dionisie Areopagitul este extrem de importantă pentru iconari. Fără detaliile oferite de acesta, morfologia lor iconică ar fi destul de dificil de înțeles pentru cel care contemplă reprezentarea lor artistică. Datorită Sfântului Dionisie putem să percepem mult mai bine taina acestor ființe îngerești care mijlocesc pentru noi și ne fac părtași luminii dumnezeiești care se revarsă neîncetat din Ființa lui Dumnezeu.

Taina umplerii noastre de lumină cerească este reprezentată iconic în registrul de la baza turlei unde sunt pictate toate cetele îngerești. Programul iconografic al acestui spațiu care reprezintă cerul urmează îndeaproape descrierea Sfântului Dionisie. Cele nouă cete, împărțite în trei triade, sunt așezate una sub cealaltă în funcție de importanța și rangul lor. Astfel că, în registrul de la baza cupolei unde este iconizat Pantocratorul sunt așezate Tronurile, Heruvimii și Serafimii. Apoi pe măsură ce coborâm sunt vom găsi reprezentate celelalte cete conform ordinii deja menționate. Această așezare a cetelor îngerești implică existența unui spațiu adecvat. Ca atare, ar fi ideal ca registrul turlei să fie suficient de generos pentru a permite reprezentarea fiecărei cete.

Acest registru iconografic din turlă ocupă un loc privilegiat în planul teologic al edificiului de cult. Pe de-o parte ne oferă imaginea liturghiei cerești și ne prezintă maniera în care lumina cerească simbolizată de mulțimea de culori din jurul Pantocratorului, se răsfrânge până la noi, iar pe de altă parte ne expune o paradigmă ierarhică de raportare în cadrul Bisericii, Trupul mistic al lui Iisus Hristos. Prin urmare, prezentarea modului de iconizare a puterilor cerești are o importanță teologică semnificativă pentru înțelegerea rolului pe care aceștia îl au în viața noastră și implicit pentru crearea premiselor unei împreună-lucrări în sfera

[86] Rafael Tămăduitorul este iconizat alături de Tobit și Tobie care îi aduc cinste și se închină înaintea lui până la pământ. Arhanghelul se află în centrul icoanei, ținând în mâna stângă un sceptru sau un toiag. Totodată, cu mâna dreaptă acesta îi binecuvântează pe cei doi. Icoana are următoarea inscripție: „Tobit și Tobie închinându-se Arhanghelului Rafael". IBIDEM, p. 205.

asemănării. Dacă în chip tainic, noi îi înfățișăm pe Heruvimi în Sfânta Liturghie, atunci se impune să ne asemănăm lor, să ne umplem de focul dumnezeirii și să strălucim asemenea lor.

Deschiderea pe care am făcut-o în această cercetare poate fi continuată printr-o analiză mai atentă a rolului pe care îngerii îl au în Sfânta Liturghie și printr-o evidențiere mult mai vizibilă a conslujirii noastre cu ei. În felul acesta se va putea demonstra că prezența îngerilor în registrul turlei și în rugăciunile/cântările de la Liturghie nu este deloc întâmplătoare.

Acknowledgments: „This work was supported by a grant of the Romanian Ministery of Research and Innovation, CCCDI - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III".

Abstract: ***Byzantine Iconization of Angelic Orders in the Tower of the Liturgical Edifice***
In the present paper, we aim to approach the subject of the celestial power's iconography depicted at the tower of churches, from the perspective of patristic literature and symbolic theology, for a better comprehension of the theology that angel iconography is based on. In this respect, we attempt to find out to what extent does the angelic iconography from the church towers observes the details mentioned by patristic writings, iconographic herminias, liturgical and angelology tractates. In our pursuit, we will make use of the contextualization method, bringing together complementary data referring to the angelology iconography of the nine celestial orders, data that is scattered in various herminias, iconographic guides, liturgical and angelology tractates. However, the main work method implied by the present research is that of the Eastern Christianity, namely focusing on the unity of text and the theological discourse integrity.

Rolul liturgic al troparelor împărăteşti de la începutul Utreniei

Pr. Asist. Univ. Dr. GEORGE INDRECAN[1]

Cuvinte cheie: *utrenia, Hexapsalm, Slujba Împărătească, tropare împărăteşti, aclamaţii imperiale*
Keywords: *Matin, Hexapsalm, Royal Office, royal troparia, royal acclamations*

Orice utrenie tradiţională bizantină este un eveniment bine planificat. „Planul" poate fi găsit în tipic, o carte liturgică sau de ritual care prescrie anumite rânduieli, rugăciuni şi chiar comportamente specifice pentru cultului liturgic. Utrenia datorită frumuseţii şi profunzimii lecturilor sau cântărilor sale este momentul care prilejuieşte exprimarea evlaviei ori a râvnei credincioşilor de a fi prezenţi în casa Domnului încă de dimineaţă. Totodată, în cadrul cultului liturgic zilnic Utrenia este o rânduială menită să cinstească Învierea lui Hristos, oferind prilejul comuniunii harice în lumina acesteia. De aceea, întotdeauna tema specifică a utreniei a fost învierea.

Din punct de vedere al conţinutului, Utrenia este o împletire de elemente din Vechiul şi Noul Testament prin care Biserica aduce slavă, laudă, mulţumire sau recunoştinţă lui Dumnezeu pentru toate. Prima parte a utreniei bizantine ce precede Hexapsalmul cunoscută sub denumirea de Slujbă Împărătească este un prolog alcătuit din care constă în „psalmii împărăteşti" (19, 20), o tămâiere a întregii biserici, troparele Crucii („troparele împărăteşti"), o ectenie scurtă şi ecfonisul „Slavă Sfintei şi celei de o fiinţă". Obiectul de reflecţie al acestei cercetări va fi îndreptat spre desluşirea rolului liturgic al „troparelor împărăteşti" din cadrul exordului utreniei zilnice.

Istoria şi conţinutul prologului Utreniei zilnice

Biserica Ortodoxă a luat în considerare în mod constant relațiile cu autoritățile civile și, în marea majoritate a serviciilor sale, are rugăciuni nominale sau generale pentru conducători. Una dintre cele mai vechi rugăciuni liturgice pentru conducători (împărat) se găsește în liturghiile ritului egiptean. De pildă Liturghia Sfântului Marcu începe cu trei rugăciuni: rugăciunea de dimineață, o rugăciune de mulțumire pentru întreaga comunitate, urmată de două rugăciuni pentru rege (împărat), respectiv

[1] Universitatea din Oradea, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman".

patriarh (episcop).[2] Rugăciunea pentru rege aşa cum apare în aproape toate manuscrisele are următorul text: „*O, Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Tatăl Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Te implorăm şi ne rugăm Ţie să îl ţii pe regele (împăratul) nostru în pace şi tărie şi dreptate. Supune-i lui tot vrăjmaşul şi potrivnicul, apucă arma şi pavăza şi scoală-Te întru ajutorul lui. Dăruieşte-i lui biruinţe, o Doamne, şi fă-l paşnic faţă de noi şi numele Tău cel sfânt, pentru ca şi în liniştea zilelor lui să ducem o viaţă tihnită şi paşnică în toată evlavia şi cinstea...*[3] (t.n.) Geoffrey Cumming plasează această rugăciune în secolul al III-lea sau chiar din secolul al II-lea când Biserica era persecutată. Deşi versiunile ulterioare ale acestei rugăciuni includ câteva variante textuale, care sugerează prezenţa conducătorilor civili favorabili Bisericii, fraza a rămas neschimbată. Nu există echivalent pentru această rugăciune în rit bizantin.

O analiză amănunţită a corpusului imnografic liturgic specific tradiţiei bizantine dezvăluie o ajustarea constantă şi continuă a tonului sau a conţinutului rugăciunilor privitoare la conducători, respectiv a atitudinii lor faţă de Biserică lui Hristos.[4] Expresiile directe ale acestei realităţi sunt numeroasele litanii, stihiri, tropare şi chiar slujbe complete pentru conducătorii civili, indiferent dacă au fost favorabili sau împotriva Bisericii.

De la bun început trebuie să menţionăm faptul că partea incipientă a Utreniei în general a fost de la sine înţeleasă de cercetarea de specialitate

---

[2] GEOFFREY J. CUMING, „The Liturgy of St. Mark, edited from the manuscrpts with a commentary", in „Orientalia Christiana Analecta" (OCA), nr. 234/1990, Ed. Oriental Institute Press, Roma, 1990, 87-92.

[3] În engleză: „*O Master, Lord God, Father of our Lord and God and Saviour Jesus Christ, we beseech and pray Thee to keep our King in peace and fortitude and righteousness. Subdue unto him every foe and adversary, lay hand upon the shield and buckler and rise up to help him. Grant him victories, O Lord, and dispose him peaceably towards us and to Thy holy name, that we also in the tranquillity of his days may lead a quiet and peaceful life in all godliness and uprightness...*" Cf. JOHN ROBERT SHAW, „Liturgia Apostola Marka – The Divine Liturgy of Saint Mark", in „SLOVO", 5/2002, p. 35-58. Textul în engleză este după traducerea sa particulară cu titlul *The Divine Liturgy of Saint Mark* (1997), fiind editat şi tradus din limba greacă după ediţia din 1586 a Patriarhului Meletios Pegas din Alexandria, respectiv ediţia din 1890 a Sfântului Nectarie din Eghina.

[4] În funcţie de realitatea condiţiilor politice putem observa diferite tipuri de rugăciuni pentru conducători. Astfel, atunci când împăraţii persecutau Biserica, creştinii i-au cerut lui Dumnezeu să-i „îmblânzească" şi să-i facă favorabili faţă de viaţa ecleziastică. Pentru conducătorii creştini iubitori ai lui Dumnezeu sau ai poporului Biserica s-a rugat lui Dumnezeu să îi ţină în siguranţă, acordându-le izbândă pentru păstrarea unităţii credinţei ortodoxe. În cele din urmă, când împăraţii erau drepţi credincioşi, dar puterea lor nu mai era atât de impresionantă, fiindu-le tot mai greu să se protejeze pe ei sau familiile lor şi să menţină stabilitatea politico-religioasă a Imperiului împotriva ameninţărilor, Biserica se ruga pentru ai feri de războaie iminente. Prin urmare, fiind vulnerabili, aveau nevoie de mai multă decât rugăciune a poporului lui Dumnezeu. Acest fapt este evidenţiat de tonul schimbat al imnurilor referitoare la ei.

sub numele de Slujbă Împărătească,[5] care, se pare, îşi are originea în mânăstirile imperiale bizantine.[6] Însă, introducerea ei nu a fost cauzată de puterea jurisdicţională a împăraţilor sau a membrilor familiilor acestora, ci mai degrabă de nevoia pe care au simţit-o aceştia ca Biserica să înalţe rugăciuni pentru ei. De asemenea, acest ritual scurt constituie practic o interpolare[7] în cadrul rânduielii propriu-zise a Utreniei şi este menţionat, cu anumite variațiuni,[8] în toate tipicurile liturgice, ce reprezintă aşa numita sinteză studită a secolelor X-XVI.

Un prolog mai puţin festiv al Utreniei zilnice este descris prima dată de pelerina Egeria în secolul al IV-lea. Potrivit relatărilor ei înainte de venirea episcopului în Biserica Învierii din Ierusalim preoţii şi diaconii cântau imne, psalmi, antifoane, etc. Apoi episcopul însoţit de ceilalţi membrii ai clerului intrau în biserică şi deschideau practic partea centrală a slujbei.[9] Acest început al Utreniei este menţionat mai târziu de tipicul de la Sfânta Sofia din Constantinopol şi este descris amănunţit de Sfântul Simeon al Tesalonicului în „*Despre rugăciunea Domnească*". Acesta menţionează un ritual mai puţin festiv decât restul slujbei Utreniei. Conform menţiunii sale, începutul Utreniei desfăşurat în pronaos, consta dintr-un ecfonis, ectenie, psalmul 118 şi o cădire a întregii biserici, care era, astfel, pregătită pentru partea esenţială a slujbei. Chiar dacă această structură nu va fi păstrată atât de temeinic în dezvoltările de mai târziu ale conţinutului Slujbei Împărăteşti, totuşi ea va rămâne vitală pentru înţelegerea originilor istorice ale rânduielii ei de astăzi.[10]

Prima menţiune a Slujbei Împărăteşti apare în tipicul de la mânăstirea Eleousa de la Strumiţa (actualmente în sud-estul Macedoniei), alcătuit între 1085-1107 de episcopul Manuel. Acesta pe când era episcop de Strumiţa a ctitorit mânăstirea Eleousa, unde s-a retras din funcţia de episcop.

---

[5] JUAN MATEOS, „Quelques problèmes de l'Orthros byzantin", in „Proche-Orient chrétien" (POC), nr. 11/1961, p. 201-202; NICHLAUS EGENDER, *La prière des heures: Ωρολόγιον. La prière des églises de rite byzantin*, Ed. Chevetogne, Gembloux, 1975, p. 121-141; ROBERT F. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the divine Office and Its Meaning for Today*, Ed. The Liturgical Press, Collegeville, 1986, p. 277-279.

[6] Mânăstiri ctitorite de împăraţii bizantini sau de familiile lor.

[7] Mânăstirile reformatoare influenţate de tipicul Marii Biserici şi aflate în legătură directă cu mânăstirea Studion au fost primele care au introdus această rânduială în prologul Utreniei.

[8] De pildă, în mai multe tipicuri este prevăzută indicaţia ἄνευ μετάνοιῶν („fără metanii") în timpul rugăciunilor care precede hexapsalmul, care se pare că nu avea nimic de a face cu Slujba Împărătească.

[9] JOHN WILKINSON, *Egeria's Travels*, Ed. SPCK, London, 1971, 24, 1-4.

[10] ROBERT F. TAFT, „The dialogue before the Anaphora in the Byzantine eucharistic liturgy III: «Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right»", in „Orientalia christiana periodica" (OCP), nr. 55/1989, Ed. Oriental Institute Press, Roma, 1989, p. 72.

Această mânăstire a fost vizitată de împăratul Alexios I Comnenul împreună cu soţia sa Irina Dukas şi i-a dăruit două hrisoave. În tipicul său episcopul Manuel menţionează că familia imperială a oferit mânăstirii primul hrisov pentru ca monahii să se roage pentru ea, iar rugăciunea a fost introdusă la începutul Utreniei. Se pare că cea care a introdus Slujba Împărătească este împărăteasa Irina Dukas, care era foarte interesată de lumea monastică şi rânduielile ei. Însă, fără dovezi clare această afirmaţie rămâne doar o ipoteză îndrăzneaţă. Cert este faptul că originile Slujbei Împărăteşti sunt legate de cuplul imperial amintit. În paragraful al şaselea al tipicului găsim descris modul în care începe slujba zilnică: Miezonoptica, trisaghion, rugăciune pentru împăraţi, veniţi să ne închinăm, Psalmul 19, Mântuieşte Doamne,[11] Doamne miluieşte (de 24 ori), hexapsalmul.

Cea mai detaliată descriere a Slujbei Împărăteşti ne este relatată de Tipicul[12] de la Evergetis, care datează de la sfârşitul secolului al XII-lea.[13] Aceasta rânduială este cea mai completă şi aproape identică cu rânduiala de astăzi. Conţinutul ei este următorul: trisaghion, psalmii 19, 20,[14] „troparele obişnuite”,[15] Domne miluieşte, ecfonis şi hexapsalmul. Azi Slujba împărătească constă în psalmii împărăteşti (19, 20), într-o tămâierii a întregii biserici, troparele crucii (împărăteşti), o scurtă ectenie întreită şi ecfonisul solemn: „Δόξα τῇ ἁγία καί ὁμοουσίω „Slavă Sfintei şi celei de o fiinţă”. Această formulă cu un caracter trinitar vădit constituie binecuvântarea pentru începutul propriu-zis al Utreniei (în forma ei originară).

Prin urmare, acest proimion al Utreniei constituia, la origine, un serviciu religios deosebit de slujba propriu-zisă asemănător cu Tedeumul de

---

[11] Troparul „Mântuieşte Doamne” nu se referă la creştini în general, ci la împărat. De altfel, textul original alcătuit în secolul al VIII-lea de Sfântul Cosma de Maiuma odată cu întregul canon al praznicului Înălţării Sfintei Cruci spune (νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος) „biruinţă împăratului asupra barbarilor dăruieşte”. Acest lucru este întărit şi de pomenirea împăratului de către Biserică în perioada târzie a Imperiului Bizantin. Împăratul nu este pomenit ca cineva aflat într-o poziţie de putere, adică ca un protector al Bisericii, ci mai degrabă ca cineva care are nevoie de rugăciunile acesteia.

[12] Cel mai influent tipic al mişcării de reformă monastică din secolul al XII-lea este Tipicul Evergetis. Autorii altor tipicuri precum Kosmoteira, Phoberos, Kecharitomene, Pantokrator, etc. au împrumutat multe instituţii şi uzanţe de la Evergetis. Cf. PAUL GAUTIER, „Le Tipikon du Christ Sauveur Pantokrator”, „Revue des études byzantines” (REB), nr. 32/1974, p. 34-35.

[13] *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, John Thomas and Angela Constantinides Hero (ed.), Ed. Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2000, p. 455-457.

[14] Psalmii sunt indicaţi, deoarece existau varaţiuni în diferitele tipicuri privind câţi psalmi sau care dintre ei trebuie cântaţi în timpul Slujbei Împărăteşti.

[15] Sintagma „tropare obişnuite” şi lipsa numărului de Doamne miluieşte demonstrează faptul că acestea erau deja stabilite în rânduiala Slujbei Împărăteşti. Totodată, autorul secţiunii din Tipicul de la Evergetis nu este şi autorul ritualului în sine. Cf. PAUL GAUTIER, „Le Tipikon de la Théotokos Évergétis”, in „REB”, nr. 40/1982, p. 5-8.

azi. La început, acest serviciu se săvârşea, între Miezonoptică şi Utrenie, dar numai în mânăstirile care erau ctitorii sau fundaţii împărăteşti. Cu timpul, a intrat şi în practica celorlalte mânăstiri, apoi contopindu-se cu Utrenia s-a extins în rânduiala bisericilor de enorii astfel ca un prolog sau o introducere inseparabilă a acestei slujbe, dar nu ca parte indispensabilă a ei.[16]

De la aclamaţii imperiale la „troparele împărăteşti"

Din informaţia oferită de Sfântul Simeon al Tesalonicului în „De Sacra Precatione".[17] Utrenia zilnică a Marii Biserici începea în pronaos cu ecfonisul: Εὐ λογημένη ή βασιλεία ... (Binecuvântată este Împărăţia). Acesta era imediat urmat de o Ectenie mare (τὰ ειρηνικά) şi de psalmi. În timp ce se intonează psalmul 118, preotul tămâia pronaosul, apoi intra în biserică prin uşile laterale ale naosului, tămâia în interiorul ei şi încheia acest ritual în sanctuar. Acolo, el lăsa cădelniţa, lua o cruce pe care o aducea înapoi în pronaos (intrând, din nou, printr-una din uşile laterale). Aici în faţa uşilor principale, care despart biserica de pronaos stătea cu Sfânta Cruce în mână. Intrarea solemnă a preotului şi a credincioşilor în biserică avea loc la versetul 170 al psalmului 118: „Să ajungă cererea mea înaintea Ta, Doamne; după cuvântul Tău mă izbăveşte". În acest moment preotul lua crucea, căreia i se ataşa trei lumânări aprinse[18] şi deschidea uşile principale, intonând o εἰσοδικόν. Apoi el „binecuvânta intrarea" prin cuvintele: Ευλογημένη ή είσοδος τῶν ἁγίων σου, Κύριε şi intra în biserică prin uşile principale. El era urmat de episcop, care merge la Stasidia sa şi de împărat. Despre aceştia Sfântul Simeon nu mai aminteşte nimic. Însă, diataxa patriarhului Gemistos din secolul 14 menţionează practica episcopului de a merge la stasidii pentru a se închina la icoanele din biserică şi binecuvântarea oamenilor.[19] Conform diataxei lui Teodor Agallinos din secolul 15 în acest moment împăraţii ajungeau la biserică fiind aclamaţi prin cuvintele „Eis pola eti, despota!", apoi se închinau la icoane şi urcau în tronurile lor.

Relevant este faptul că Sfântul Simeon descrie un exordiu al Orthrosului care avea loc în afara bisericii, în pronaos; un ritual mai puţin

[16] De exemplu, în timpul de la Paşti la Înălţarea Domnului prologul Utreniei s-a suprimat încă de la început, deoarece în acest răstimp predomina rugăciunea şi lauda adresată lui Dumnezeu Utrenia. De asemenea, acesta se suprimă și în restul anului atunci când Utrenia se face în ajunul sărbătorilor mari, sub forma de Priveghere.

[17] ST. SIMEON OF THESSALONIKE, *Treatise of Prayer: An Explanation of the Services Conducted in the Orthodox Church*, tran. Harry L.N. Simmons, Ed. Hellenic College Press, Brookline, 1984, p. 79-88.

[18] Această practică aminteşte de rânduiala pascală actuală.

[19] R OBERT F. TAFT, *The Byzantine Rite. A Short History. American Essays in Liturgy*, Ed. The Liturgical Press Colegeville, 1992, p. 71-74.

festiv decât restul slujbei; un ritual în cadrul căruia biserica era tămâiată şi pregătită partea esenţială a slujbei.[20] Nu trebuie să ne îndoim că acest moment al relatării Sfântului Simeon se referă la autenticul început al Utreniei la Hagia Sophia. Deoarece pelerinul rus Antonie de Novgorod, care a vizitat Constantinopolul nu mai târziu de anul 1204,[21] a observat această rânduială şi, din fericire, a şi notat-o,[22] menţionând că Orthrosul din Hagia Sophia era întâi cântat în pronaos, în faţa uşilor împărăteşti,[23] adică uşile centrale dintre pronaos şi naos, nu „sfintele uşi",[24] apoi cântând se intra în mijlocul bisericii. Mărturia lui Antonie este confirmată în aceeaşi măsură de Tipicul Marii Biserici din Constantinopol.[25]

O ipoteză sustenabilă pentru originile „troparelor împărăteşti" din partea de început a Utreniei poate fi căutată în zona aclamaţiilor imperiale.

---

[20] MIGUEL ARRANZ, „L'office de *l'Asmatikos Orthros* («matines chantees») de l'ancien Euchologe byzantin", in „OCP", nr. 47/1981, p. 126-132.

[21] JOHN F. BALDOVIN, „The Urban Character of Christian Worship: The Origins Development, and Meaning of Stational Liturgy", in „OCA", nr. 228/1987, Ed. Oriental Institute Press, Roma, 1987, p. 176.

[22] ANTOINE, ARCHEVEQUEDE NOVGOROD, „Le livre du pelerin", in „Itinéraires Russes en Orient", I, 1 trad. pour la Societe de l'Orient Latin par Sofyia Basile de Khitrowo, Ed. Otto Zeller, Osnabrück, 1966, p. 97. Descrierea pelerinului rus Antonie de Nogvorod a se vedea la JUAN MATEOS, „Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes, II", in „OCP", nr. 166/1963, Ed. Oriental Institute Press, Roma, 1963, p. 315.

[23] În zilele de duminică obişnuite, slujba de dimineaţă începea în afara uşilor închise ale naosului, cunoscute în general în terminologia liturgică a Bisericii Mari sub numele de βασίλκαι πύλαι („Uşi Regale" sau „Imperiale"). Mai rar apar cu denumirea de ὡραῖαι πύλαι („Uşi Frumoase"). Ele sunt numite cu prilejul privegherilor psalmodice pre-matinale, care se desfăşurau în imensul nartex de la Sfânta Sofia. În zilele noastre atunci când Tipicul slujbelor spune că binecuvântarea se dă din faţa „Uşilor Împărăteşti" se referă de fapt la uşile centrale dintre pronaos şi naos. Acestea au fost confundate cu „Sfintele Uşi" mai ales că Ceasurile nu se mai citesc în pronaos, în spaţiul liturgic obişnuit acestora (cu denumirea de *Lition* – spaţiu destinat slujbei Litiei), care nici nu este amenajat corespunzător precum în Muntele Athos.

[24] În Bizanţ la Sfânta Sofia sau la multe alte biserici la intrare (între endonarthex şi pronaos sau în alte părţi între pronaos, respectiv naos) existau nişte uşi centrale mari numite „Uşi Împărăteşti". Prin acestea intrau împăratul sau clericii. În anumite procesiuni din timpul slujbei clericii mai mici intrau şi ei prin aceste Uşi Împărăteşti. Prin cele laterale intrau mirenii. Arhitectura bisericească rusă a exclus aceste uşi împărăteşti de la intrare şi, neavând cu ce să le identifice în ritualurile legate de prezenţa ţarului la slujbă, a făcut confuzia deja generalizată între „Uşile Împărăteşti" şi „Sfintele Uşi". Acestea fac intrarea în Altar şi prin ele intrau exclusiv clericii. Ca urmare acestei neînţelegeri ţarii ruşi intrau prin Sfintele Uşi la fiecare Liturghie pentru a se împărtăşi împreună cu clericii în Sfântul Altar. Acest lucru împăraţii bizantini îl făceau numai în ziua încoronării.

[25] LOUIS-HUGUEZ VINCENT, FÉLIX-MARIE ABEL & MELCHIOR DE VOGÜÉ *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, I. Jérusalem antique. II. Jérusalem nouvelle*, 1-4, Ed. J. Gabalda, Paris, 1912-1926, p. 290-230.

Acestea își au originea încă din timpurile pre-creştine.[26] De pildă, în secolul al III-lea în *Historia Augusta* este descris modul în care mulţimile îi aclamau pe împăraţii romani.[27] Aceştia erau întâmpinaţi cu urări de bine şi cu proclamarea loialităţii faţă de stăpânirea lor.[28] Diversitatea aclamărilor era dată de sărbătorile solemne ale calendarului bizantin, de cele păgâne încreștinate, de festivităţile hipodromului și cele prilejuite de întoarcerea triumfătoare a împăratului învingător. Acestea în primul rând erau destinate să crească aspectul pompei împăratului și a curții sale, a patriarhului, a clerului său, sau a ambilor. Totodată aveau drept obiect suplimentar reglementarea ordinii riturilor, procesiunilor, jocurilor, recepțiilor, distracțiilor și reprezentărilor efectuate în prezența împăratului. De asemenea, au servit pentru a impresiona străinii printr-o demonstrație a splendorii capitalei și a puterii Imperiului.[29]

Deoarece, exprimau laude în fața unei adunări publice, iar această atitudine a dus la exagerări, aceste aclamări au fost considerate extrem de periculoase. De aceea, în perioada târzie bizantină au fost adaptate creştinismului fiind combinate cu rugăciuni pentru mântuirea împăratului. Aşa cum se observă din a doua *Carte a Ceromoniilor*[30] acestea cuprindeau apeluri la Sfânta Treime, Sfânta Cruce şi Maica Domnului. Aclamaţiile cu privire la Sfânta Cruce erau intonate şi când împăratul îşi făcea apariţia la hipodrom. În timpul acestei festivităţi crucile procesionale[31] erau purtate în faţa lui.[32] Este foarte posibil ca aceste aclamaţii să fie inspirate de purtarea acestora. Însă, era un lucru obişnuit să asociezi puterea împăratului bizantin

[26] MARIA KANTIREA, „Imperial birthday rituals in Late Antiquity", in *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, Alexander Beihammer, Satvroula Consatninou, Maria Parani (ed.), Ed. Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 37-38.

[27] Despre aclamaţii în general a se vedea: CHARLES ROUECHÉ, „Aclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias", in „Journal of Roman Studies", nr. 74/1984, p. 181-199.

[28] ERNESTUS HOHL (ed.), *Scriptores Historiae Augustae II*, Ed. Teubner, Lepzig, 1927, p. 35, 59.

[29] EGON WELLESZ, *A history of Byzantine music and hymnography*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 100-114.

[30] O, Cel întreit Sfânt, ajută-i pe conducători!; O, Maică a Dumnezeului nostru, ocroteşte-i pe cei născuţi în purpuriu!; O, Cruce dătătoare de viaţă, ajută-i pe conducători! În aceasta (Crucea) aţi fost încoronaţi, o, binefăcătorilor! În aceasta (Crucea) domniţi şi cuceriţi! [Cf. *De cerimoniis aulae Byzantinae*, II, 78 (69). ALBERT VOGT (ed.), *Le Livre des Cérémonies de Constantin Porphyrogénète. Tome I: Livre II*, Ed. Les Belles Letters, Paris, 1939, p. 122, 129].

[31] A se vedea despre acest termen JOHN F. BALDOVIN: *op. cit.*, p. 234-235.

[32] JOHN A. COTSONIS, *Byzantine Figural Processional Crosses*, in „Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications", 10, (ed.) Susan A. Boyd and Henry Maguire, Ed. Dumbarton Oaks Research Library & Collection, Washington D.C., 1994, p. 10-11.

cu cea a crucilor, fie că acestea erau prezente sau nu în cadrul procesiunilor.[33]

Unele dintre cele mai impresionante aclamaţii imperiale erau folosite la momente festive ecclesiastice, precum contextul desfăşurării sinoadelor. Împăraţii le convocau ei înşişi şi participau la acestea. Textul final al hotărârilor de condamnare a ereziilor era adresat direct împăratului. Această parte a textului descrie un întreg ritual care avea loc la sfârșitul sinoadelor. Mai întâi episcopii confirmau decizia unanimă, iar apoi rosteau aclamația împăraților care debuta cu formula obișnuită „πολλὰ τὰ ἔτη βασιλέων" şi conţinea urări mde viaţa paşnică lungă sub protecţia divină. În contextul aclamărilor aduse împăratului se observă că aceste cuvinte cu o semnificație exactă au fost alese cu atenție.

Din câte se pare prima dată în care apar aceste aclamări sunt la Sinodul III ecumenic.[34] Următoarea atestare privitoare la aceste aclamaţii se regăsește în actele sinodului de la Calcedon. Acest sinod a fost convocat și prezidat de împăratul Makarios și împărăteasa Pulcheria. La sfârşit toţi episcopii, cântăreții și cititorii i-au urat din nou împăratului viață lungă, în timp ce împăratul a primit aclamații".[35]

Dincolo de aceste manifestări ceremoniile ocazionale evidente la care participau personal împăratul și curtea sa, care pot fi identificate în diferite imnuri, totuşi, invocarea binecuvântării divine asupra împăratului nu s-a limitat la aceste aclamații publice, ci au devenit o parte obișnuită a serviciului liturgic. În contextul acestei tranziţii au apărut aşa numitele „binecuvântări" ale împăraţilor, care apăreau în ectenii sau litanii scurte, înainte de începutul Liturghiei, aşa cum este cazul „troparul împărăteşti" din rânduiala Slujbei Împărăteşti de la începutul Utreniei.. Aşadar, în ritul bizantin avem multe exemple de litanii sau rugăciuni pentru împărat, precum și stihiri sau tropare care menționează puterea civilă. Majoritatea au un conținut „imperial", datorită faptului că ritul catedralei constantinopolitane în ansamblu a luat dimensiuni imperiale. Totuşi, cea mai importantă slujbă bizantină pentru împărat rămâne Slujbă Împărătească, găsită acum la începutul utreniei

[33] HERBERT HUNGER, „Prooimion. Elemente der byzantinichen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden", „Wiener Byzantinische Stduien" nr. 1/1964, Ed. Böhlaus, Vienna, 1964, p. 58-63.

[34] Nu sunt Informaţii despre existenţa acestui gen de aclamaţii la primele sinoade ecumenice de la Niceea, respectiv Constantinopol.

[35] HENRY J. WETENHALL TILLYARD, „The Acclamation of Emperors in Byzantine Ritual," in „The Annual of the British School at Athens", nr. 23/1911-1912, p. 239-240.

Concluzii

Slujba Împărătească constituie un ritual solemn preparatoriu înainte de sosirea episcopului sau împăratului şi datează din primele decenii ale începutului secolului al XIII-lea, fiind probabil rezultatul strânselor legături între unele mânăstiri şi familia imperială. Plasarea ei la începutul Utreniei reprezintă o influenţă a dimensiunii imperiale a ritului catedral. Originea acesteia par să fie legate de cuplul imperial Alexie I Comnenul, şi Irina Ducas, însă aceasta nu se datorează puterii lor imperiale, ci uneia comună tuturor credincioşilor şi anume nevoia ca Biserica să se roage pentru ei. Acest fapt este atestat de hrisoavele oferite de familia imperială unor mânăstiri, care menţionează în mod explicit rugăciuni de cerere adresate divinităţii pentru suverani. La rândul lor reprezentanţii acestora au fost preocupaţi de viaţa liturgică din lumea monastică şi chiar au îmbrăcat haina monahală şi

Cântarea „troparelor împărăteşti" în cadrul Slujbei Împărăteşti este posibil să fi funcţionat în fază iniţială ca o imitaţie a aclamaţilor pentru împărat, care cuprindeau şi rugăciuni. Diversele contexte liturgice ale întrebuinţării acestora par să sugereze asocierea lor cu ceremonialul şi procesiunile împărăteşti. Cert este că aceste tropare din rânduiala Slujbei Împărăteşti, care preceda intrarea solemnă a împăratului, nu au fost adăugate la întâmplare, ci se pare că au fost inspirate din aclamaţiile adresate împăraţilor. Totuşi, datorită lacunelor istorice legate de originea Slujbei Împărăteşti din care fac parte şi aceste tropare, concluziile acestei cercetări trebuie să rămână doar ipotetice.

Abstract: ***The Liturgical Role of the Royal Troparia at the Beginning of the Matin***

The Orthodox Church has constantly taken into consideration the relations with the civil authorities. In the Byzantine rite the most important Byzantine service for the emperor is the so called „Royal Office", now found at the beginning of the daily morning service. This study intends to identify the liturgical role of the „royal troparia" in the exordium of Byzantine Orthros. The Royal Office is a solemn preparatory ritual before the arrival of the bishop or emperor and dates from the first decades of the early thirteenth century, being probably the result of close ties between some monasteries and the imperial family. Its placement at the beginning of Matin represents an influence of the imperial dimension of the cathedral rite.

Sfântul Constantin cel Mare şi medierea crizei donatiste între anii 313 şi 316

Asist. Univ. Dr. DRAGOŞ BOICU[1]

Cuvinte cheie: *donatism, schismă, Africa de Nord, Cartagina, Constantin cel Mare, Cecilian al Cartgaginei*
Keywords: *Donatism, North Africa, Carthage, Constantine the Great, Caecilian of Carthage*

Introducere

Mișcarea donatistă reprezintă un fenomen ce poate fi studiat ca paradigmă pentru apariția schismelor și evoluția lor de la o abatere canonico-disciplinară la una dogmatico-morală, transformând gruparea dizidentă într-una eretică. Rivalitatea dintre cele două comunităţi creştine din Cartagina, dar şi tendinţele secesioniste ale Africii au atras inevitabil atenţia autorităţii seculare. În acelaşi timp, încurajaţi de deschiderea împăratului Constantin cel Mare faţă de Biserică şi problemele ei, aşa cum a devenit evident prin textul *Edictului de la Mediolanum* din anul 313 d.Hr., donatiştii au apelat la el ca instanţă supremă în judecarea cauzei lor, invocând diverse învinuiri la adresa episcopului Cecilian al Cartaginei şi, astfel, au creat un precedent implicând puterea imperială în rezolvarea unei probleme bisericeşti.

Apelul făcut de donatişti către împăratul Constantin cel Mare este perceput ca un moment de cotitură în istoria Bisericii, întrucât au invitat puterea imperială să gestioneze aspecte bisericeşti, deschizând o dată pentru totdeauna această veritabilă cutie a Pandorei.

Trebuie menţionat că totuşi nu era prima dată când creştinii apelau la judecata împăratului roman pentru a tranşa un conflict ce privea Biserica. După înfrângerea reginei Zenovia a Palmirei, fiind lipsit de protecţia ei, Pavel de Samosata a fost reclamat de alţi ierarhi după anul 272 autorităţilor civile care au transmis solicitarea împăratului Aurelian. Fără a avea nici un interes pentru problemele doctrinare ale Bisericii, dar dornic să restabilească ordinea în provinciile proaspăt recâştigate, Aurelian a încredinţat rezolvarea conflictului episcopilor din Roma şi Italia, care s-au pronunţat unanim împotriva ierarhului antiohian.

Urmând modelului iniţiat de împăratul Aurelian, Constantin cel Mare a delegat şi el medierea conflictului din Africa tot episcopului Romei.

[1] Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Şaguna”.

Caracterul emblematic al acestui moment constă în importanţa pe care i-o acordă împăratul şi intensitatea cu care se desfăşoară încercările de pacificare a Bisericii din Nordul Africii. Stăruind asupra documentelor reunite prin truda editorului francez Jean-Louis Mayer se poate observa că doar din timpul domniei împăratului Constantin cel Mare (306-337) s-au păstrat peste 20 de documente ce vizează problema donatistă, iar trecerea lor în revistă oferă amănunte interesante şi inedite care evidenţiază, pe de o parte, unilateralitatea declanşării acestei schisme, iar, pe de altă parte, disponibilitatea şi eforturile concrete depuse de împăratul Constantin.

Pe firul surselor

Primele documente imperiale păstrate pe marginea acestei probleme sunt mai degrabă circumstanţiale, aşa cum este de pildă scrisoarea adresată lui Anulius, proconsulul Africii, prin care împăratul ordonă ca averile Bisericii să-i fie restituite,[2] fiind indicate „bunurile care au aparţinut Bisericii universale a creştinilor în vreun oraş sau în alte locuri a fost confiscat fie de cetăţeni singuratici, fie de alţii". Această menţiune vagă este clarificată de „epistola împărătească prin care împăratul face Bisericii donaţii în bani", redactată în acelaşi timp cu precedenta, adresată de data asta lui „Cecilian, episcopul Cartaginei".[3] Prin urmare pentru Constantin cel Mare episcopul legitim al metropolei nord-africane este Cecilian, căruia nu doar că îi pune la dispoziţie o sumă de 3000 (de legături) de folii, dar îi și cere să pună capăt dezbinării ivite în Cartagina, asigurându-l de toată susţinerea autorităţilor civile:

„Şi deoarece am înţeles că unii oameni de faimă rea umblă prin înşelăciune să întoarcă poporul de la prea sfânta şi dreapta Biserică spre o credinţă greşită, să ştii că am dat dispoziţii verbale prin consulul Anulinus şi vice-prefectului Patricius să se dea atenţia cuvenită tuturor celorlalte probleme şi îndeosebi acesteia şi să nu îngăduie să fie neglijată o asemenea problemă.[4] De aceea, dacă vezi că anumiţi oameni de acest fel mai stăruie încă în nebunia lor, recurge, fără să stai deloc la îndoială, la judecătorii amintiţi şi prezintă-le situaţia ca să poată întoarce pe aceşti oameni de la rătăcirea lor, după cum am poruncit cu viu grai".[5]

---

[2] EUSEBIU DE CESAREEA, *Istoria Bisericească (HE)*, X.5.15-17, col. *PSB* 13, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 382.

[3] *Ibidem*, X.6.1-5, p. 384-385.

[4] Părintele Bodogae observă aici că „în calitate de locţiitor al prefectului pretoriului, ceea ce ar fi echivalent cu un şef al siguranţei statului, Patricius era într-un fel organ executiv direct sub ascultarea împăratului. Şi de aici se poate deduce seriozitatea tulburărilor donatiste. Se ştie că mai tîrziu s-a uzat şi de intervenţii armate împotriva donatiştilor. Dar Constantin n-a vrut poate decât să-i ameninţe" (*PSB* 13, nota 143, p. 385).

[5] EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X.6.1-5, p. 384-385.

Pe aceeaşi direcţie trasată de cele două texte întocmite la finele anului 312 sau începutul lui 313 se plasează o altă scrisoare adresată de împăratul Constantin cel Mare către Anulius[6] înainte de 15 aprilie 313, în care acordă imunităţi şi cere scutirea de orice sarcină publică a celor „care în cuprinsul provinciei ce ţi-a fost încredinţată îndeplinesc serviciul lor în slujba acestei sfinte religii în cadrul Bisericii universale, în fruntea căreia se află Cecilian, şi cărora lumea s-a obişnuit să le spună «clerici»". Răspunsul lui Anulius, care confirmă la 15 aprilie 313 aplicarea scutirilor, atestă deja un prim apel al donatiştilor către împăratul Constantin cel Mare:

„Totuşi, după puţine zile s-au ivit unii însoţiţi de o mulţime de popor, care considerau că trebuie să i se opună lui Cecilian şi care mi-au prezentat un pachet sigilat, [învelit] în piele, şi un memoriu fără sigiliu şi mi-au cerut stăruitor ca să le adresez sacrei şi cinstitei curţi a puterii voastre, ca rămânând Cecilian în poziţia sa, majestatea voastră să puteţi discerne situaţia în întregime din actele înaintate ale aceloraşi; eu neînsemnatul m-am îngrijit să vă adresez cele două memorii care au fost transmise, unul [învelit] în piele, intitulat astfel: *Memoriul Bisericii Catolice predat din partea lui Maiorinus, privind învinuirile aduse lui Cecilian*, la fel şi celălalt fără sigiuliu, ataşat celui din piele".[7]

O altă solicitare adresată în anul 313 de către donatişti împăratului Constantin cel Mare, ne-a fost transmisă de către Sfântul Optatus de Mileve, care redă următorul document:

„Preabunule, împărat Constantin, fiindcă eşti din neam drept, al cărui părinte dintre ceilalţi împăraţi nu a dat curs persecuţiei şi Galia a fost scutită de această ticăloşie, te rugăm pe tine întrucât în Africa între noi şi ceilalţi episcopi sunt tensiuni şi cerem ca pietatea ta să poruncească a ne fi daţi

[6] IBIDEM, X.7.1-2, PSB 13, p. 385.

[7] AUGUSTIN, *Epistula* 88, în col. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (*CSEL*) 34, II, edit. Al. Goldbacher Viena, 1895, p. 408: „A. GGG. NNN. Anulinus vc. proconsule Africae. Scripta caelestia maiestatis vestrae accepta atque adorata Caeciliano et his, qui sub eodem agunt quique clerici appellantur, devotio mea apud acta parvitatis meae insinuare curavit eosdemque hortata est, ut unitate consensu omnium facta, cum omni omnino munere indulgentiae maiestatis vestrae liberati esse videantur, catholicae custodita sanctitate legis debita reverentia ac divinis rebus inserviant. verum post paucos dies extiterunt quidam adunata secum populi multitudine, qui Caeciliano contradicendum putarent quique fasciculum in aluta signatum et libellum sine signo obtulerunt dicationi meae atque impendio postularunt, ut ad sacrum ac venerabilem comitatum numinis vestri dirigerem, quae manente Caeciliano in statu suo subiectis eorundem actis, quo cuncta maiestas vestra possit dinoscere, parvitas mea dirigere curavit transmissi libelli duo, unus in aluta suprascriptus ita: libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Maiorini, item alius sine sigillo cohaerens eidem alutae, datus die XVII Kalendas Maias Carthagine domino nostro Constantino 20 Augusto III."

judecători din Galia. Dată de Lucianus, Dignus, Nasutius, Capito, Fidentius şi ceilalţi episcopi de partea lui Donatus".[8]

Dincolo de opiniile cercetătorilor mai rezervaţi, care ar putea obiecta că textul redat de Sfântul Optatus reprezintă mai degrabă o reconstituire şi nu un fragment autentic, trebuie sesizate trei probleme:

- întâi de toate episcopul Maiorinus[9] a încetat să mai fie liderul separatiştilor, rol asumat acum de Donatus;
- în al doilea rând se cer judecători [iudices], iar nu episcopi-judecători, fiind astfel vorba de un apel la o instanţă civilă şi nu eclezială;
- iar în al treilea rând preferinţa pentru funcţionarii din Galia se clarifică din chiar prima parte a solicitării, specificându-se că fenomenul persecuţiilor nu afectase Galia, sub protecţia lui Constanţiu Chlor, şi astfel nici nu se confruntase cu cazuri de *traditores*, putând judeca nepărtinitor.[10]

Ca urmare a acestor solicitări împăratul Constantin a decis constituirea unui tribunal la Roma pentru a tranşa situaţia din Africa. Respectând doleanţele donatiştilor, augustul numeşte în componenţa acestui for trei episcopi gali sub preşedinţia episcopului Miltiade al Romei, înaintea căruia trebuia să se prezinte Cecilian însoţit de 10 episcopi partizani alături de alţi 10 ierarhi donatişti. Grija şi mai ales de dorinţa de a readuce pacea în Biserică pe care le nutrea împăratul Constantin sunt coordonatele pe care le reflectă epistola imperială adresată episcopului Miltiade, păstrată de istoricul Eusebiu de Cezareea în traducere greacă:[11]

„Constantin Augustul, către Miltiade, episcopul Romei, şi către Marcu. Întrucât am primit de la luminatul proconsul Anulinus al Africii mai multe astfel de epistole, din care reiese că Cecilian, episcopul cetăţii

---

[8] OPTATUS DE MILEVE, *Libri VII*, I, 22, în col. *CSEL* 26, edit. Carol Ziwsa, Viena 1893, p. 25-26.: „Rogamus te, Constantine optime imperator, quoniam de genere iusto es, cuius pater inter ceteros persecutores persecutionem non exercuit et ab hoc facinore inmunis est Gallia, nam in Africa inter nos et ceteros episcopos contentiones sunt, petimus, ut de Gallia nobis iudices dari praecipiat pietas tua. datae a Luciano, Digno, Nasutio, Capitone, Fidentio et ceteris episcopis partis Donati". În colecţia de acte editată de H. VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, 1913, reed. de H. VON CAMPENHAUSEN, în: *Kleine Texte für Vorlesungen und Űbungen* (=KIT), 122, Berlin, 1950, documentul apare ca a XI-a piesă din dosar la p. 13.

[9] Ales episcop de clerul numidian, ca succesor al venerabilului episcop Mensurius al Cartaginei, deşi acela îl desemnase deja pe Cecilian la cârma Bisericii din metropola africană. A se vedea mai pe larg şi DRAGOŞ BOICU, „Geneza donatismului: la limita dintre rigoarea fără discernământ şi trufia fără margini", în *Unitate şi identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană şi dialogul cu Apusul ,* vol. II, editat de Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu şi Lect. Dr. Paul Siladi, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, p. 93-106.

[10] JEAN LOUIS MAIER, *Le Dossier du donatisme. Vol. 1: Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Akademie Verlag, Berlin, 1987, p. 147, n. 6.

[11] EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X,V,18-20, p. 382-383.

Cartagina, a fost învinuit în multe privinţe de unii din colegii săi africani şi întrucât îmi cade foarte greu ca, în ţinuturile pe care dumnezeiasca Providenţă le-a pus în mod liber sub ascultarea devoţiunii Mele şi în care există o mare mulţime de creştini, să persiste dezbinarea pentru motive din cele mai neînsemnate provenite din neînţelegerile şi tulburările dintre episcopi.

Am găsit potrivit ca Cecilian însuşi împreună cu alţi zece episcopi din rândurile acuzatorilor lui şi alţi zece din cei pe care i-ar crede a fi de folos cauzei lui să se îmbarce pentru Roma, pentru ca acolo, în prezenţa Ta, precum şi a colegilor voştri Reticius [de Autum], Maternus [de Colonia] şi Marin [de Arelate], cărora le-am poruncit să vină cât mai în grabă la Roma, să fie ascultat cum crezi că va fi mai potrivit.

De altfel, pentru ca să puteţi avea despre toate aceste lucruri cunoştinţa cea mai deplină, am adăugat la epistola mea şi copiile documentelor pe care ni le-a trimis Anulinus şi pe care le-am trimis şi colegilor voştri amintiţi. După ce le vei fi citit, Prea Sfinţia Ta vei judeca în ce chip trebuie cercetată cauza amintită şi s-o rezolvăm în mod just. Cred că n-a scăpat atenţiei Tale nici faptul că eu nutresc un respect atât de mare adevăratei Biserici catolice, încât nu vreau ca să toleraţi undeva vreo schismă sau dezbinare. Dumnezeirea Marelui Dumnezeu să Vă ţină întru mulţi ani, Prea Cinstite!"

Episcopul Miltiade a organizat forul de judecată solicitat, transformându-l într-un veritabil sinod, la care a mai convocat 15 ierarhi italieni. Cecilian, susţinătorii, dar şi acuzatorii săi s-au prezentat în faţa conciliului la Roma, în ziua de 2 octombrie 313,[12] în casa Faustei din Lateran.[13] Pe parcursul celor trei şedinţe s-au audiat învinuirile şi apărarea, pentru ca în cele din urmă cei 19 episcopi însărcinaţi cu limpezirea situaţiei să-l achite în unanimitate pe Cecilian de toate acuzaţiile aduse de donatişti. Sfântul Optatus de Mileve consemnează laconic acest fapt câteva decenii mai târziu:

„În ziua de vineri, doi octombrie din timpul celui de-al patrulea consulat al lui Constantin şi al treilea al lui Liciniu, s-au reunit în casa Faustei din Lateran, când au judecat împreună Miltiade, episcopul Romei, Reticius şi Maternus şi Marinus, episcopii gali, şi Merocles de Mediolan, Florian de Sinna, Zotic de Quintiano, Stennius de Arimino, Felix de Florentia Tuscorum, Gaudentius de Pisis, Constantius de Faventia, Proterius de Capua, Teofil de Benevento, Sabin de Terracina, Secundus de Praeneste, Felix de Tribus Tabernis, Maximus din Ostia, Evandrus din Ursino, Donatianus de Foro Claudii.

[12] JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 151, n. 2 clarificări asupra datei
[13] OPTATUS DE MILEVE, *Libri VII*, I, 23, p. 26.

Cecilian a fost achitat prin deciziile tuturor celor menţionaţi anterior, iar prin hotărârea lui Miltiade procesul s-a încheiat cu aceste cuvinte:

«Astfel s-a hotărât ca Cecilian să nu fie acuzat de către cei care au venit împreună cu Donatus alături de mărturia sa şi s-a adeverit că nici nu a fost găsit vinovat sub nicio formă de Donatus; eu consider că îşi poate păstra pe drept locul neatins în comuniunea bisericească»".[14]

Prin decizia finală, Miltiade şi restul ierarhilor reuniţi la Roma recunoşteau alegerea şi consacrarea canonică a lui Cecilian şi se respingeau numirea lui Maiorinus şi a succesorilor săi; condamnând practica donatistă de a readministra Sfintele Taine celor care le-au primit de la clerici căzuţi.[15] „Prin urmare, sinodul nu a pus în discuţie problema hirotonirii lui Cecilian de traditori, ci a recunoaşterii valabilităţii hirotoniilor acestora".[16]

Verdictul favorabil lui Cecilian formulat de sinodul din Roma i-a scandalizat şi mai mult pe donatiştii care au contestat decizia şi au înaintat un apel pentru anularea sentinţei, pe care i l-au prezentat vicarului Africii, fiind transmise mai departe împăratului Constantin cel Mare. Acesta acceptă noul apel şi dispune organizarea unei noi reuniuni, de astă dată la Arelate, solicitându-i vicarului Aelafius să facă toate eforturile pentru a-i trimite pe delegaţii ambelor părţi cu poşta imperială în Galia:

„Dar când am citit înscrisurile excelenţei tale pe care nobleţea ta ai găsit de cuviinţă să mi le trimiţi prin Nicasius şi celelalte (acte) cu privire la aceleaşi prefăcătorii, mi-am dat seama clar că ei (donatiştii) nici nu vor [să aibă] vreo consideraţie pentru salvarea lor, şi, ceea ce este mai important, nici să pună înaintea ochilor lor cinstirea atotputernicului Dumnezeu dacă într-adevăr continuă să aducă învinuiri care se referă nu doar la ruşinea şi necinstea lor înşişi, ci şi dau posibilitatea de a-i defăima pe aceşti oameni, care de mult timp sunt ştiuţi că îşi întorc simţirile lor de la prea sfânta

---

[14] *Ibidem*, p. 26-27: „Convenerunt in domum Faustae in Laterano Constantino IV et Licinio III consulibus VI Nonas Octobris die, VI feria, cum consedissent Miltiades episcopus urbis Romae et Reticius et Maternus et Marinus episcopi Gallicani et Merocles a Mediolano, Florianus a Sinna, Zoticus a Quintiano, Stennius ab Arimino, Felix a Florentia Tuscorum, Gaudentius a Pisis, Constantius a Faventia, Proterius a Capua, Theophilus a Benevento, Sabinus a Terracina, Secundus a Praeneste,Felix a Tribus Tabernis, Maximus ab Ostia, Evandrus ab Ursino, Donatianus a Foro Claudii. Caecilianus omnium suprame,oratorum sententiis innocens est pronuniatus, etiam Miltiadis sententia qua iudicium clausum est his verbis: «Cum constiterit Caecilianum ab his qui cum Donato venerunt iuxta professionem suam non accusari nec a Donato convictum esse in aliqua parte constiterit, communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo»".

[15] A. SCHINDLER, „Afrika I", în *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 1, editat de Hebbletwaite, Gerhard Krause, De Gruyter, Berlin/New York, 1977, p. 657.

[16] Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR, „Mişcarea donatistă şi politica religioasă constantiniană", în *RT* nr. 4/2012, p. 133.

slujire. Căci se cuvine ca tu să ştii şi faptul că unii dintre ei au venit să susţină că acelaşi Cecilian este nevrednic de cultul prea sfintei religii.

Le-am răspuns lor că este zadarnic să mai dezbată această problemă întrucât fusese finalizată în oraşul Roma de către episcopi, bărbaţi capabili şi experimentaţi, dar răspunzând cu hotărâre şi tenacitate, (donatiştii) au considerat că de fapt nu a fost ascultată solicitarea lor deplină, ci mai degrabă că (episcopii reuniţi la Roma) s-au închis în acelaşi loc şi au judecat exact ca şi cum ar fi fost potrivit pentru ei înşişi (deci, după bunul lor plac).

De aceea, văzând în mod clar că aceste discordii, atât de numeroase și atât de mari, persistă până în punctul în care, s-ar părea, nu se poate pune capăt în niciun caz decât dacă vin în orașul Arelate același Cecilian și trei dintre adversarii săi care sunt de acord să denunțe ceea ce-i reproșează lui Cecilian; alăturându-mă iscusinţei tale m-am gândit să te rog acest lucru: de îndată ce primeşti această scrisoare, să pui poşta publică de pe cuprinsul Africii și Mauretaniei atât la dispoziția lui Cecilian menționat anterior și însoţitorilor pe care el însuşi i-a ales, astfel încât vor trebui aleşi şi trimişi din fiecare din provinciile Byzacena, Trispolitana, Numidia şi Mauritania, cât şi (la dispoziţia) unora dintre cei care se împotrivesc aceluiaşi Cecilian, ca astfel să-i faci să navigheze cât mai repede de acolo spre Spania. De asemenea să acorzi fiecărui episcop câte un act (paşaport) ca să poată ajunge la locul menţionat mai sus în ziua calendelor lui august (1 august). În cele din urmă, vei înştiinţa cu promptitudine aceleași persoane că, înainte de a pleca, trebuie să ia măsuri pentru ca să fie menținută disciplina corespunzătoare în timpul absenței lor și ca nicio discordie sau dispută să nu tindă a ajunge la cea mai mare rușine”.[17]

[17] *Constantinus Augustus Aelafio, în* JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 155-157 şi „Appendix III”, în OPTATUS DE MILEVE, *Libri VII*, p. 204-206: „Constantinus Aug. Aelafio. Iam quidem antehac cum perlatum fuisset ad scientiam meam apud Africam nostram plures vesano furore vanis criminationibus contra se invicem super observantiam sanctissimae legis catholicae discedere coepisse,dirimendae dissensionis huiuscemodi causa placuerat mihi, ut ad urbem Romam tarn Caecilianus Carthaginiensis episcopus, contra quem vel maxime universi saepe me convenerunt, quam etiam aliqui ex his, qui ei quaedam obicienda crediderant, praesentiam sui exhiberent. nam etiam ad supradictam urbem Romam nostram quosdam episcopos ex Galliis ire praeceperam, ut tarn hi pro integritate vitae suae atque laudabili instituto, sed et Septem 3 eiusdem communionis quam etiam urbis Romae episcopi atque illi, qui cum hisdem cognoscerent, possent rei, quae videtur esse commota, finem debitum adhibere, (qui) quidem ea, quaecumque in praesentia eorum fuerant gesta, cuncta ad scientiam meam etiam actis habitis retulerunt verbo insuper adfirmantes, quod iudicium suum pro rerum fuisset aequitate depromtum, eosque potius causae obnoxios esse dicentes, qui contra Caecilianum quaedam putaverunt commovere adeo, ut istum post iudicium habitum Africam ipsos remeasse prohiberent '. inde propter haec omnia probabili rerum aesuinatione Bperaveram, quod omnibua omnino seditionibus et contentionibus, quae ab his hominibufl videbantur subito commotae, (f. 30a) finis debitufl fuisset impositus sed cum dicationis tuae scripta legissem, quae ad Nicasium et

Textul acestei scrisori indică faptul că împăratul Constantin cel Mare şi-a formulat deja o opinie cu privire la mişcarea donatistă, fiind profund dezamăgit de atitudinea conflictuală a donatiştilor şi de îndărătnicia cu care ei apără, dincolo orice logică, o poziţie ce sfidează eforturile depuse de autorităţile civile şi neagă totodată eficienţa dispoziţiilor sinodale, contestând capacitatea episcopilor de a aprecia obiectiv o situaţie anume. În ciuda acestor observaţii împăratul Constantin face o nouă concesie dispunând întrunirea celor două tabere nord-africane în faţa unui conciliu ce avea să se reunească la 1 august la Arelate (Arles) în sudul Galiei, aproape de ţărmul Mării Mediterane, sub îndrumarea episcopului Marin.

Ne surprinde discrepanţa dintre modul responsabil în care împăratul încearcă să gestioneze această problemă deşi ar fi putut şi el să intervină brutal şi arbitrar aşa cum, în mod paradoxal, au acţionat sacerdoţii unei religii declarate a iubirii. Frustrarea cauzată de comportamentul infantil al donatiştilor îl determină pe Constantin cel Mare să caute noi soluţii de împăcare, deşi se ghiceşte în spatele acestor rânduri convingerea că are de-a face cu nişte caractere ireconciliabile, blocate de rigorismul sec, ţesut în

---

ceteros super hisdem simulationibus gravitas tua mittenda crediderat, evidenter agnovi, quod net|ue respectus salutis suae neque quod est maius, dei omnipotentis venerationem ante oculos suos velint ponere, siquidem ea agere persistant, quae non modo ad ipsorum dedecus infamiamque pertineant, sed etiam his hominibus detrahendi dent facultatem, qui longe ab huiuscemodi sanetissima observantia sensus suos noscuntur avertere. nam id quoque te scire convenit, quod ex hisdem venerum adserentes, quod minus dignus idem Caecilianus cultu sanetissimae religionis habeatur, et contra id, quod hisdem responderam, frustra eos id iaetare, quippe cum res fuisset apud urbem Romam ab idoneis ac probatissimis viris episcopis terminata, obnixe ac pertinaciter respondendum aestimaverunt, quod enim omnis causa non fuisset audita, sed potius idem episcopi quodam loco se clausissent et, prout ipsis aptum fuerat, iudicassent. quare cum haec tot et tanta nimium obnixe dissensiones protrahere perviderem, ita ut nullo modo finis isdem dari posse videatur, nisi et Caecilianus idem (et) ex his, qui contra eum dissident, tres aliqui in iudicium eorum, qui contra Caecilianum sentiunt consensumque debent, ad Arelatense oppidum venire iniungendum solertiae tuae duxi, ut mox has litteras meas aeeiperes, tarn Caecilianum supra dictum cum aliquibus ex his, quos ipse delegerit, — sed et de Byzacenae, Trispolitanae, Numidiarum et Mauritaniarum [et] provineiis singulis, quique aliquantos ex suis perducere debebunt, quos ipsi putaverint eligendos , sed etiam aliquos ex his, qui contra eundem Caecilianum dissentiunt, data evectione publica per Africam et Mauritaniam inde ad Hispanias brevi tractu facias navigare et inde nihilominus huiusmodi his in singulis episcopis singulas tractorias tribuas, ut ipsi ad supra dictum locum intra diem Kalendarum Augustarum possint pervenire, celeriter intimaturus hisdem, ut, antequam proficiscantur, debeant disponere, quatenus absentibus ipsis et disciplina conpetens habeatur et nulla forte seditio vel aliquorum altercatio, quae ad maximum dedecus spectet, oriatur. de secreto plena cognitione suscepta finis adhibeatur; quia cum praesentiam sui exhibuerint universi, quae nunc in contentione esse noscuntur quaeque non inmerito finem debent accipere maturum, ut protinus possint terminari atque conponi. nam cum apud me certum sit te quoque dei summi esse cultorem".

jurul unor precepte evanghelice deformate şi neînţelese în autenticul sens şi duh al cuvintelor lui Hristos. Deşi nu putem bănui că marele Constantin ar fi fost la acea dată iniţiat în învăţăturile creştine, maturitatea şi înţelegerea de care dă dovadă în această scrisoare, anticipează direcţia pe care o va urma în gestionarea conflictelor religioase, susţinând întotdeauna calea dialogului eliberat de prejudecăţi şi de invitabilele animozităţi apărute între căpeteniile Bisericii.

Deşi se află într-un proces de convertire şi de familiarizare cu noţiunile creştine, împăratul intuieşte strânsa legătură dintre bunăstarea Trupului lui Hristos în extensiune şi prosperitatea Imperiului, văzut ca reprezentare terestră a Împărăţiei Cerurilor. Din acest motiv se şi adresează vicarului Africii, afirmând la finele aceleiaşi scrisori următoarele:

„Mărturisesc excelenţei tale că eu nu consider deloc [corect] ca să fie neglijate de noi astfel de dispute şi altercaţii, din cauza cărora divinitatea supremă ar putea fi stârnită nu doar împotriva neamului omenesc, ci şi împotriva mea însumi, căruia mi-a încredinţat prin cereasca poruncă grija guvernării tuturor celor pământeşti, şi ar putea hotărî altfel (contrariul) dacă este provocată. De fapt, numai atunci voi putea fi deplin în siguranţă şi voi putea nădăjdui mereu la cele favorabile şi cele mai bune cu privire la foarte clara bunăvoinţă a Atotputernicului Dumnezeu, când voi simţi că toţi Îl cinstesc prin cuvenita practicare a credinţei catholice (universale) trăind în bună înţelegere ca fraţii”.[18]

Idei similare regăsim într-un alt document contemporan trimis de împăratul Constantin cel Mare episcopului Chrestus de Siracuza, căruia îi face cunoscute problemele ivite în medierea conflictului dintre creştinii nord-africani. Sunt menţionate din nou încăpăţânarea nejustificată şi irosirea în obiecţii nefondate cu care donatiştii contestă decizia sinodului de la Roma, sub pretextul unei tratări superficiale sau părtinitoare a solicitărilor lor:

„Încă mai demult, când, cu răutate şi cu încăpăţânare, au început unii să se despartă din punct de vedere religios de sfânta şi cereasca putere şi de tradiţia universală, în scopul de a pune capăt certurilor dintre ei, am decis să chem din Galia câţiva episcopi precum şi din Africa, pe cei care, în fiecare

[18] JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 157; OPTATUS DE MILEVE, *Libri VII*, p. 206: „Confiteor gravitati tuae, quod nequaquam fas esse ducam, ut eiusmodi contentiones et altercationes dissimulentur a nobis, ex quibus forsitan commoveri possit summa divinitas non solum contra humanum genus sed etiam in me ipsum, cuius curae nutu suo caelesti terrena omnia moderanda commisit, et secus aliquid hactenus incitata decernet. tunc enim revera et plenissime potero esse securus et semper de promptissima benivolentia potentissimi dei prosperrima et optima quaeque sperare, cum universos sensero debito cultu catholicae religionis sanctissimum deum concordi observantiae fraternitate venerari”.

din partide, se luptă unii contra altora în mod încăpăţânat şi fără întrerupere, pentru ca printr-o examinare atentă, de faţă fiind şi episcopul Romei şi ceilalţi, problema controversată să-şi găsească o rezolvare dreaptă.

Dar neţinând seama de aşa ceva, cum se întâmplă, unii au uitat până şi de mântuirea lor şi de cinstea datorată celor mai sfinte învăţături şi nici acum nu încetează a prelungi duşmăniile lor, fără să vrea să se plece în faţa judecăţii deja încheiate. Ei afirmă că ori au fost prea puţini episcopii care şi-au exprimat atunci părerea şi şi-au expus convingerile, ori că, fără o prealabilă şi temeinică examinare a tuturor problemelor, ei s-ar fi grăbit atunci să-şi spună cuvântul într-un mod prea grăbit şi forţat. Din toate acestea reiese că tocmai cei care trebuiau să dovedească întreolaltă o înţelegere frăţească şi deplină, s-au dezbinat între ei în chip ruşinos sau chiar nelegiuit şi dau oamenilor, ale căror suflete sunt străine de învăţătura cea prea sfântă, prilej de a o batjocori. Drept aceea a trebuit să port grijă ca problema care ar fi trebuit să se lămurească printr-o consimţire liberă faţă de hotărârea adusă, să se poată încheia măcar prin prezenţa unui număr mai mare (de episcopi).

Drept aceea am poruncit ca la calendele lui august să se adune în cetatea Arelate un număr mai mare de episcopi din diferite localităţi şi foarte numeroşi, în care scop am găsit de bine să-ţi scriu să ceri de la strălucitul guvernator Latronianus al Siciliei posta imperială (cursus publicus), după ce îţi vei fi luat încă doi delegaţi de rangul al doilea, pe care-i socoţi mai potriviţi, precum şi trei oameni de serviciu, care să te ajute pe drum pentru ca la ziua indicată să poţi fi la locul respectiv.

În chipul acesta, cu ajutorul Prea Sfinţiei Tale şi prin cel al conştiinţei unanime şi comune tuturor celorlalţi episcopi prezenţi, această ceartă care în chip mizerabil s-a prelungit până acum datorită unor rivalităţi ruşinoase, odată ce se va fi ascultat tot ce e necesar de către oameni, de astădată, independenţi unii de alţii şi care am poruncit să fie şi ei de faţă, vom putea ajunge – oricât ar fi de târziu – la învăţătura cea adevărată, la credinţa cea dreaptă şi la înţelegerea frăţească. Dumnezeu Atotputernicul să te păzească sănătos întru mulţi ani!”[19]

În ciuda experienţelor nefericite împăratul Constantin spera ca un număr semnificativ de episcopi să fie un factor de presiune asupra donatiştilor pentru a-i determina să renunţe la extremismul lor, mizând pe „ruşinea” pe care o vor resimţi cei ce dezbină cu certurile lor creştinătatea, dar şi Imperiul. Reactivarea unei conştiinţe comune a episcopatului se conturează deja ca un principiu de bază al politicii religioase a marelui împărat, convins că doar acest consens al majorităţii îi poate determina pe dizidenţi să înţeleagă anormalitatea pe care o promovează şi în numele

[19] EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X,V,18-20, p. 382-383.

căreia se rup de Trupul lui Hristos clamând că doar ei sunt deţinătorii Adevărului deplin şi pur.

Ieşirea din consensul dogmatic, liturgic şi chiar istoric, prin alterarea realităţii în expuneri tendenţioase, este considerată de către Constantin cel Mare drept un act ilegitim, „nelegiuit", tocmai pentru că abandonează idealul politic şi spiritual postulat mai mult sau mai puţin explicit de toate civilizaţiile şi religiile ivite vreodată pe acest pământ: „ca toţi să fie una" (*In* 17, 21). Împăratul are intuiţia că această unitate face parte din planul divin şi are convingerea că misiunea sa pe acest pământ este de a crea un mediu armonios ca premisă a convergerii tuturor religiilor din imperiu către concordie şi respect reciproc, lăsând loc divinităţii „să ne arate în toate ocaziile providenţă şi bunăvoinţa sa".[20]

Experienţa politică a marelui Constantin îl făcea să anticipeze că disputa nord-africană va avea consecinţe grave pentru Imperiu dacă nu va fi soluţionată cât mai curând. În acelaşi timp devine evident că donatiştii nu sunt nişte parteneri de dialog credibili ori rezonabili, iar sub masca autovictimizării se ascunde o profundă neînţelegere a valorilor creştine pe care autoritatea seculară miza să le capaciteze prin Edictul de la Mediolanum. Din contră, atitudinea susţinătorilor lui Donatus se remarcă doar prin rigoare fără discernământ şi acrivie fără iconomie.

Dar chiar şi aşa, împăratul Constantin încearcă să le facă toate concesiile posibile pentru a anula din faşă contestaţiile pe care le fac cu obstinaţie. Un astfel de caz găsim menţionat şi în epistola către episcopul Chrestus, unde augustul aminteşte reproşul făcut de donatişti care puneau decizia defavorabilă lor de la sinodul roman pe seama unui număr mic de participanţi. De aceea Constantin pregăteşte o participare masivă la Arelate pentru ca prin consensul cât mai multor episcopi decizia sinodală, indiferent dacă va fi favorabilă sau nu cauzei donatiste, să fie în acest chip irefutabilă.

Spre deosebire de conciliul de la Roma, unde papa Miltiade s-a ocupat de organizarea propriu-zisă şi a alterat termenii ceruţi de împărat, la Arelate Constantin cel Mare preia gestionarea reuniunii şi ne oferă un model de sinod pe care îl va perfecta în timp, şi care va atinge forma cea mai eficientă la Niceea în anul 325. Caracteristicile unui astfel de sinod constantinian sunt:

- convocarea este făcută de către împărat;
- reprezentare numeroasă, de pe un areal geografic cât mai mare;
- eliberarea documentaţiei de călătorie (paşapoarte), asigurarea transportului participanţilor şi punerea la dispoziţia lor a infrastructurii imperiale (cursus publicus);

[20] *Edictul de la Mediolanum* în EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE*, X, V, 5, p. 380.

- stabilirea unei locaţii strategice, uşor accesibilă, unde se intersectează mai multe rute comerciale, terestre şi fluvial-maritime.

Desfăşurarea propriu-zisă a Sinodului de la Arelate nu ne este cunoscută decât din scrisoare adresată de participanţi papei Silvestru căruia i se comunică următoarele:

„Marinus, Acratius, Natalis, Theodorus, Proterius, Vocius, Verus, Probatius, Caecilianus, Faustinus, Surgentius, Gregorius, Reticius, Ambitausus, Termatius, Merocles, Pardus, Adelfius, Hibernius, Fortunatus, Aristasius, Lampadius, Vitalis, Maternus, Liberius, Gregorius, Crescens, Avitianus, Dafnus, Orantalis, Quintasius, Victor, Epictetus, către prea iubitul papă Silvestru, salutări eterne în Domnul.

Uniţi prin legătura unei milostenii comune şi prin legătura de unitate a mamei noastre Biserica universală, aduşi în cetatea Arelate prin voinţa prea evlaviosului împărat, te salutăm preaslăvite papă, cu cinstea ce ţi se cuvine. Acolo am îndurat o gravă şi distructivă nedreptate la adresa legii şi a tradiţiei noastre de la oamenii cu minte neînfrânată, pe care astfel autoritatea prezentă a Dumnezeului nostru, tradiţia şi regula adevărului le-au respins atât de bine încât nu le mai rămânea nici un argument şi nu le mai era posibilă nicio formă de acuzare sau de demonstrare. De aceea, prin judecata lui Dumnezeu şi a mamei noastre Biserica, care îi cunoaşte pe ai săi şi îi aprobă, aceşti oameni au fost condamnaţi sau înlăturaţi. Ah! Numai dacă, prea scumpe frate, ai fi estimat la justa ei valoare prezenţa ta la o privelişte atât de grozavă! Noi credem cu certitudine că sentinţa pronunţată împotriva lor ar fi avut mai multă greutate şi că, văzându-te judecând ca şi noi, adunarea noastră ar fi fost mişcată de o mai mare vivacitate. Dar pentru că nu ai putut părăsi cu totul locurile unde sălăşluiesc mereu apostolii şi unde sângele lor poartă fără răgaz mărturia gloriei lui Dumnezeu […] (îţi trimitem) alăturat deciziile noastre în continuarea smeritei noastre epistole:

[…] 9. În legătură cu africanii care practică o regulă ce le este proprie, aceea de a repeta botezul, s-a hotărât că dacă cineva vine de la erezie la Biserică, să fie întrebat cu privire la simbolul (de credinţă) şi dacă se constată că a fost botezat în Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh, să i se pună mâna pe cap. Dar dacă întrebat despre simbol nu răspunde mărturisind această Treime, pe drept să fie botezat.

[…] 13. Iar cu privire la cei (*traditores*) despre care se spune că au predat Sfintele Scripturi sau vasele sfinte sau numele fraţilor lor, am hotărât ca oricine dintre ei ar fi dovedit prin acte publice, iar nu prin cuvinte goale, să fie exclus din cinul clerical. Pe de altă parte, de s-ar afla că aceleaşi persoane i-ar fi hirotonit pe unii şi dacă în privinţa lor motivaţia este statornică, hirotonia să nu le fie o piedică. Şi întrucât sunt mulţi cei pe care îi vedem opunându-se Bisericii şi care cred că trebuie să fie acceptaţi ca acuzatori, prin intermediul de martori cumpăraţi, să nu li se permită deloc

[acest lucru], ci numai dacă, aşa cum am spus mai sus, se pot prevala de acte oficiale.

14. Cu privire la cei care îi acuză pe nedrept pe fraţii lor, se cuvine ca să nu fie împărtăşiţi până la moarte”.[21]

Printre formule irenice şi adresări măgulitoare scrisoarea sinodală îi aduce la cunoştinţă papei Silvestru că lucrările conciliului reunit la Arelate nu a reuşit să pună capăt schismei, neconvingându-i cu nimic pe separatiştii nord-africani, deşi se arată că au fost combătuţi logic şi argumentat, analizând probele şi mărturiile pe care donatiştii le invocau în favoarea lor. Probabil nici prezenţa papei la dezbaterile din Galia nu ar fi schimbat cu mult rezultatul conciliului, lovindu-se de îndărătnicia cu care şi-au construit defensiva pe baza autovictimizării, atingând un prag ce nu lăsa loc pentru niciun alt fel de discuţii care nu ar fi dat satisfacţie totală solicitării lor: demisia lui Cecilian şi a tuturor „traditorilor” care l-au susţinut.

Pe lângă acest rezultat nemulţumitor, sinodalii au făcut un efort de a reglementa câteva situaţii privind morala, disciplina şi practicile liturgice

---

[21] SF. ISIDOR DE SEVILIA, *Concilium Arelatense Primum*, în *PL* 84: 239-240, reluat de JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 161-167: „Dilectissimo papæ Silvestro Marinus, Acratius, Theodorus, Proterius, Vocius, Verus, Probatianus, Cæcilianus, Faustinus, Surgentius, Gregorius, Reticius, Ambitausus, Terminatius, Merocles, Pardus, Adelfius, Hibernius, Fortunatus, Aristasius, Lampadius, Vitalis, Maternus, Liberius, Gregorius, Crescens, Avitianus, Dafnus, Orientalis, Quintasius, Victor, Epictetus, in Domino æternam salutem. Communi copulo caritatis et unitate matris ecclesiae catholicae vinculo inhaerentes ad Arelatensium civitatem piissimi imperatoris voluntate adducti inde te, gloriosissime papa, cum merita reverentia salutamus. ubi gravem ac perniciosam legis nostrae atque traditionis (iniuriam et) effrenatae mentis homines pertulimus, quos et dei nostri praesens auctoritas et traditio ac regula veritatis ita respuit, ut nulla in illis aut dicendi ratio subsisteret aut accusandi modus ullus aut probatio conveniret: ideo iudice deo et matre ecclesia, quae suos novit et conprobat, aut damnati sunt aut repulsi. et utinam, frater dilectissime, ad hoc tantum spectaculum interesses! tanti fecisse profecto credimus, quia in eos severior fuisset sententia prolata et te pariter nobiscum iudicante coetus noster maiori laetitia exultasset. sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione dei gloriam testatur. […] IX. De Africa autem quod propria lege sua utantur ut rebaptizent, placuit ut ad ecclesiam si aliqui haereticus venerit interrogent eum symbolum et, si perviderint eum in patris et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manua tantum ei imponatur. Quod si interrogatus symbolum non responderit trinitatem hanc, merito baptizetur. […] XIII. De eis qui scripturas sacras, vasa dominica vel nomina fratrum tradidisse dicuntur. De his qui scripturas sanctas tradissi dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur; nam siiidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt, rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi ut supra diximus actis publicis docuerint. XIV. Ut qui falso accusant fratres suos, usque ad exitum excommunicentur. De his, qui falso accusant fratres suos,placuit eos usque ad exitum non communicare.

din Apus, relevante pentru schisma nord-africană fiind alcătuite în mod special canoanele care opresc repetarea Botezului în cazul celor botezaţi deja în numele Sfintei Treimi (can. 9), prevăd excluderea din cler a celor care pot fi dovediţi prin documente că au fost „traditori" (can. 13) şi decid excomunicarea celor care fac acuzaţii neîntemeiate şi îi calomniază pe alţi clerici (can. 14). Numărul canoanelor variază în funcţie de colecţiile în care ni s-au transmis, printre acestea figurând mai multe dispoziţii apocrife.

Hotărârile şi rezultatele discuţiilor de la Arelate au fost comunicate nu doar papei, ci şi împăratului Constantin cel Mare, care a primit înştiinţări şi din partea donatiştilor, solicitându-i din nou intervenţia. Drept urmare împăratul le adresează sinodalilor de la Arelate o scrisoare în care îşi manifestă regretul că nu s-a putut realiza mult dorita unitate, atacându-i dur pe partizanii lui Donatus. Documentul a cărui autenticitate a fost intens dezbătută,[22] a fost scris din porunca lui Constantin cel Mare de către un cleric, cum reiese din formulele deja încetăţenite în spaţiul eclezial, dar reflectă acelaşi conţinut ideatic pe care augustul l-a ilustrat şi în restul textelor sale. De aceea se poate considera că textul redactat, probabil destul de curând după încheierea sinodului de la Arelate în vara anului 314, este autentic.

„Preasfinţi episcopi ai Mântuitorului Hristos, preaiubiţi fraţi, Dumnezeu atotputernic care sălăşluieşte în înaltul cerului mi-a încredinţat ceea ce nu meritam: cu siguranţă nu se pot acum nici spune, nici enumera cele pe care mi le-a dăruit din bunăvoinţa Sa cerească mie slujitorului său.

Prin urmare, mă bucur cu adevărat şi mă bucur mai ales că, în sfârşit, printr-o dreaptă judecată i-aţi rechemat la o nădejde mai bună şi binecuvântată pe cei pe care, pe cât se vede, răutatea diavolului i-a deturnat de la prea strălucita lumină a legii catholice prin nefericita sa amăgire.

[…] Dar nu le-a folosit dreapta judecată, iar dumnezeirea binevoitoare nu a pătruns în simţirile lor. De fapt nu pe nedrept s-a retras milostivirea lui Hristos departe de aceştia, în care astfel s-a arătat prin lumina neîndoielnică, ca să-i separăm pe cei detestaţi de cerească purtare de grijă care rămâne în ei înşişi în ciuda nebuniei lor. Cu o aroganţă de necrezut ei se conving de ceea ce nici nu este îngăduit a fi spus ori a fi auzit, şi am aflat că, părăsind judecata dreaptă dată potrivit providenţei cereşti, ei cer judecata mea.

[…] Aşadar zic că judecata episcopilor trebuie considerată astfel ca şi cum însuşi Domnul şezând (pe tron) ar judeca, căci nu le este permis nici să gândească altceva, nici să judece altceva decât cele predate prin învăţătura lui Hristos.

---

[22] ERNST LUDWIG GRASMÜCK, *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, L. Röhrscheid, Bonn, 1964, p. 254-256.

Prin urmare, ce înţeleg oamenii răi care, cum am zis, într-adevăr slujesc diavolului? Părăsind cele cereşti le caută pe cele pământeşti. O, turbată îndrăzneală a nebuniei! Ca şi cum ar fi în obiceiul lor să se întâmple ca în cazul păgânilor, ei solicită apelul (la o autoritate superioară). Într-adevăr, renunţând la judecăţile inferioare unde pot descoperi lesne dreptatea, uneori neamurile sunt obişnuite să facă apel la o autoritate mijlocitoare mai degrabă în cazurile în care sunt judecăţi mai importante. Cred oare aceşti calomniatori ai legii care au refuzat judecata cerească că pot să o ceară pe a mea? Aşa înţeleg ei cele cu privire la Mântuitorul Hristos? Iată acum trădătorii, iată că fără nicio anchetă mai riguroasă ei înşişi şi-au dat pe faţă nelegiuirile lor".[23]

---

[23] *Constantinus Augustus episcopis catholicis,* „Appendix V", în OPTATUS DE MILEVE, *Libri VII*, p. 208-210; JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 168-171: „Constantinus Aug epis catholicis carissimis fratribus salutem. aeterna et religiosa inconprehensibilis pietas dei nostri nequaquam permittit humanam condicionem diutius in tenebris oberrare neque patitur exosaa quorundam voluntates usque in tantum praevalere, ut non suis praeclarissiinis luminibus denuo pandens iter salutare eas det ad regulara iustitiae converti habeo quippe cognitum multis exemplis, haec eadem ex me ipso metior. fuerunt enira in me primitus, quae iustitia carere videbantur, nee ulla putabam videre supernam potentiam, quae intra secreta pectoris mei gererem. equidem haec, ut dixi, quam fortunam debuerunt sortiri? scilicet omnibus malis redundantem, sed deus omnipotens in caeli specula residens tribuit, quod non merebar: certe iam neque dici neque enumerari possunt ea, quae caelesti sua in me famulum suum benivolentia concessit, sanetissimi antistites Christi salvatoris, fratres carissimi, gaudeo igitur equidem, specialiter gaudeo, quod tandem habita iustissima diiudicatione eos ad meliorem spem fortunamque revocastis, quos malignitas diaboli videbatur a praeclarissima luce legis catholicae miserabili sua persuasione avertisse. o vere victrix Providentia Christi salvatoris, ut etiam his consuleret, qui iam desciscentes a veritate quodammodo adversus ipsam arma inducentes gentibus se copulaverunt; quia, si vel nunc mera fide voluerint obsequia sanetissimae legi deferre, intellegere poterunt, quantum sibi nutu dei sit provisum. et hoc quidem, sanctissimi fratres, sperabam etiam in eis, quibus ingenita est maxima durities animi, posse reprehendi. sed non profuit apud eos recta diiudicatio neque in eorum sensus ingressa est divinitas propitia; revera enim non inmerito ab his proeul abscesserit Christi dementia, in quibus manifesta luce claret huiusmodi esse, ut eos etiam a caelesti provisione exosos cernamus, quae in ipsos tanta vesania perseverat, cum incredibili arrogantia persuadent sibi, quae nee dici nee audiri fas est, desciscentes a recto iudicio dato, quo caelesti provisione meum iudicium eos conperi postulare ! quae vis malignitatis in eorundem pectoribus perseverat! quotiens a me iam ipso improbissimis aditionibus suis sunt condigna responsione oppressi! qui utique si hoc ante oculos habere voluissent, minime hoc ipsud interposuissent. meum iudicium postulant, qui ipse iudicium Christi expecto ! dico enim, ut se veritas habet, sacerdotum iudicium ita debet haberi, ac si ipse dominus residens iudicet. nihil enim licet his aliud sentire vel aliud iudicare, nisi quod Christi magisterio sunt edocti. quid igitur sentiunt maligni homines officia, ut vere dixi, diaboii? perquirunt saecularia relinquentes caelestia. o rabida furoris audacia! sicut in causis gentilium fieri solet, appellationem interposuerunt. equidem gentes minora interdum iudicia refugientes, ubi iustitia cito deprehendi potest, magis ad maiora iudicia auctoritate interposita, ad appellationem se conferre sunt solitae. quid hi detractatores legis, qui renuentes caeleste iudicium meum putaverunt postulandum? sic sentire de Christo

Pe lângă ideile recurente constantiniene exprimate şi în alte texte, aici se poate observa o profundă frustrare a marelui împărat care sperase să înalţe moral şi spiritual Imperiul Roman prin contribuţia creştinismului, iar acum se vede pus în situaţia de a nu-i putea aduce pe reprezentanţii Bisericii la un numitor comun, destrămând idealul de coeziune statală pe care visa să îl edifice pe principiul înţelegerii reciproce şi al toleranţei. Din contră, donatiştii abandonează modul propriu Bisericii de a face pace printr-o decizie comună şi fac apeluri necontenite la forurile judiciare civile. Ei dovedesc astfel o profundă lipsă de credinţă şi o categorică neconcordanţă între convingerile evanghelice afişate şi judecata imperială pe care o cer ca formă de arbitraj, deşi instanţele ecleziale s-au pronunţat deja în câteva rânduri pe seama netemeiniciei cauzei lor. Ridicolul la care se expun este proporţional cu discreditarea creştinismului în general, aducând o gravă lovitură de imagine, dar mai ales o profundă criză de credibilitate Bisericii cu atât mai mult cu cât donatiştii s-au pretat la alcătuirea de documente şi înscrisuri false cum au fost cele întocmite de Ingentius,[24] decurion în cetatea Ziqua, incriminându-l pe Felix de Abthunga.

Pentru a desluşi realitatea dincolo de calomniile şi dezinformările lansate de ambele părţi, împăratul Constantin cel Mare a cerut investigarea situaţiei episcopului Felix de Abthunga, anchetă coordonată de proconsulul Aelianus la începutul anului 315 şi încheiată cu achitarea ierarhului de acuzaţiile de predare şi incendiere a Sfintelor Scripturi şi implicit de orice suspiciune că ar fi fost vreun „traditor". Miza acestui proces o reprezenta înlăturarea pentru totdeauna a dubiilor privind legitimitatea hirotoniei lui Cecilian de către episcopul Felix – principalul motiv invocat de către donatişti pentru argumentarea stării de schismă.

---

salvatore? ecce iam proditores, ecce sine ulla acriori disquisitione ipsi per semet prodiderunt facinora sua. quae ab ipsis sentitur humanitas, qui in ipso deo inmanes prosilierunt ? equidem, fratres carissimi, licet haec in ipsis videantur deprehensa, nihilominus vos, qui domini salvatoris sequimini viam, patientiam adhibete data his adhuc optione, quid putent deligendum. ac si eos in hisdem videritis perseverare, protinus cum his, quos dominus dignos eultui suo iudieavit, proficiseimini et redite ad proprias sedes meique mementote, ut mei salvator noster semper misereatur. ceterum direxi meos homines, qui eosdem infandos deceptores religionis protinus ad comitatum meum perducant, ut ibi degant, ibi sibi mortem peius pervideant. dedi quoque litteras conpetentes ad eum, qui vicarium praefecturam per Africam tuetur, ut, quotquot huius insaniae similes invenerit, statim eos ad comitatum meum dirigat, ne ulterius sub tanta claritate dei nostri ea ab ipsis fiant, quae maximam iraeundiam caelestis providentiae possint incitare. incolumes vos deus omnipotens tribuat votis meis et vestris per saecula, fratres carissimi".

[24] „Ingentius", în MANDOUZE ANDRÉ et al, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 1. Prososopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1982, p. 599-600.

Totuşi, reabilitarea survine tardiv, descoperind că acest reproş era doar un pretext folosit de episcopatul numidian pentru a ieşi din ascultarea faţă de Cecilian. Împăratul Constantin va evidenţia nevinovăţia lui Felix şi în scrisoarea sa către proconsulul Probianus, conştient că impactul acestei reabilitări va fi minim în rândurile susţinătorilor lui Donatus. Cu speranţa că se vor face totuşi paşi spre împăcare, marele Constantin le va scrie şi episcopilor donatişti arătând că le-a acceptat şi noul apel la judecata imperială, care se va soluţiona în Nordul Africii. Alte două scrisori adresate vicarului Domitius Celsus (toamna 315) şi vicarului Eumalius (noiembrie 316) sugerează că împăratul Constantin este de partea lui Cecilian, în care nu a găsit nicio vină. Acest ultim document a fost însoţit de un edict de confiscare a lăcaşurilor de cult folosite de donatişti, respectiv de trimitere în exil a elementelor recalcitrante. Măsurile imperiale au întâmpinat o rezistenţă violentă, înregistrându-se victime, declarate aproape imediat drept martiri ai dreptei credinţe.[25]

Acest moment reprezintă capătul răbdării la care a ajuns împăratul Constantin cel Mare în audierea solicitărilor venite din partea donatiştilor provocând inevitabilele repercusiuni.

Concluzii

Din analizarea acestor piese de corespondenţă care fac parte din aşa-numitul „Dosar donatist" se pot identifica o serie de caracteristici ale politicii religioase ale împăratului Constantin cel Mare care a perceput creştinismul drept resursa spirituală capabilă să revitalizeze un Imperiu mult prea dezbinat. În ciuda eşecului pe care l-a reprezentat implicarea în criza donatistă, cu acest prilej împăratul a acumulat o importantă experienţă de gestionare a reuniunilor episcopilor, conturându-se un model de sinod pe care îl va perfecta în timp, şi care va atinge forma cea mai eficientă la Niceea în anul 325. Caracteristicile unui astfel de sinod constantinian sunt: 1. convocarea este făcută de către împărat; 2. reprezentare numeroasă, de pe un areal geografic cât mai mare; 3. eliberarea documentaţiei de călătorie (paşapoarte), asigurarea transportului participanţilor şi punerea la dispoziţia lor a infrastructurii imperiale (cursus publicus); 4. stabilirea unei locaţii strategice, uşor accesibilă, unde se intersectează mai multe rute comerciale, terestre şi fluvial-maritime. Acest model constantinian va deveni standardul organizarii celorlalte Sinoade Ecumenice, convocate în vremuri de tulburare a Bisericii pentru găsirea unui consens dogmatic şi canonic.

[25] JEAN LOUIS MAIER, *op. cit*., p. 198-199.

Abstract: ***Saint Constantine the Great and the Mediation of the Donatist Crisis Between the Years 313 and 316***
This article is dedicated to the canonicity of the ordination of Caecilian as Bishop of Carthage and it focuses on the legitimacy of the Christian faction led by him in North Africa. The rivalry between the Carthaginian and the Numidian clergy will require an unexpected involvement on the part of the emperor Constantine the Great, who after these experiences would establish a series of criteria that he will use in convening the First Ecumenical Council of Nicaea (325).

Taina Bisericii ca legătură perihoretică cu Taina Preasfintei Treimi*

Pr. Drd. CLAUDIU-RĂZVAN BANU[1]

Cuvinte cheie: *Biserică, perihoreză, Taina Preasfintei Treimi, unitate, comuniune*
Keywords: *Church, perichoresis, Mystery of the Most Holy Trinity, unity, communion*

„Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (Ioan 1, 14).

Introducere

Din desăvârșita iubire a Preasfintei Treimi pentru oameni, Dumnezeu-Tatăl a trimis mai întâi pe Unul-Născut al Său, Dumnezeu-Fiul, pentru a înfăptui planul treimic de mântuire a noastră. Cu această iubire a coborât Dumnezeu-Cuvântul printre noi, luând firea omenească drept veșmânt al Său, pe care a curățit-o, sfințit-o și desăvârșit-o. Astfel, unind deplin și veșnic firea dumnezeiască în ipostasul Său cu firea omenească desăvârșită, a umplut-o pe cea din urmă cu slava pe care Dumnezeu-Tatăl I-a dat după Înălțare Domnului nostru Iisus Hristos. Slava lui Dumnezeu nu este o însușire ermetică, ci face transparente darurile duhovnicești întregii umanități prin Persoana Cuvântului Întrupat și prin lucrarea Duhului Sfânt. Fiecare persoană umană poartă în sine firea omenească, deși nu în mod unitar și întreg ca Hristos-Dumnezeu, totuși parte a firii restabilite ontologic de Mântuitorul. Începând cu Botezul și continuând cu Mirungerea, Euharistia și apoi cu celelalte Taine persoana umană devine membru al Trupului tainic al Domnului nostru Iisus Hristos, în sensul că primește din întreaga fire omenească a Mântuitorului în ipostasul persoanei sale darurile și harismele sălășluite în Persoana Domnului nostru Iisus Hristos, din care abundă tot harul și adevărul prin pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt. Fiul lui Dumnezeu nu primește firea omenească într-un Ipostas propriu așa cum o facem noi, ci firea umană este enipostaziată în Ipostasul deja existent al

* Acest studiu a fost susținut în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim" a Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova, sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, care și-a dat avizul pentru publicare.

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

firii dumnezeiești, Fiul lui Dumnezeu. Prin asumarea acestei firi create Mântuitorul curăță ontologic firea omenească iar noi ne adăpăm la această înnoire lărgindu-ne inimile noaste în "lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea"[2] fără de hotar a energiilor necreate ale Duhului Sfânt prin împlinirea poruncilor dumnezeiești săvârșind lucrarea sinergică de iubire și asumare a aproapelui, precum și de comuniune în iubire cu Dumnezeu ca Aproape. Cuvintele "*Plin de har și de adevăr*" semnifică tocmai revărsarea tuturor darurilor duhovnicești asupra firii umane, din care Duhul Sfânt ia și împarte fiecăruia după a lui trebuință ca membru al Trupului tainic al Domnului. Însă modul împărtășirii darurilor, a harului și a adevărului, este perihoretic, asemenea împărtășirii însușirilor Persoanelor Sfintei Treimi, Care prin dăruire reciprocă și distinctă rămânând totuși Una. Urmând acest model, Duhul Sfânt, Dătătorul și înnoitorul vieții omenești, primește de la Tatăl darurile și prin Fiul ni le dăruiește nouă spre creștere și plinire de har și adevăr în Trupul tainic al Mântuitorului, Biserica. Înnoirea noastră prin lucrarea liberă, dar și absolut necesară, a harului Duhului Sfânt reprezintă de fapt înnoirea Bisericii așa cum o arată și *Rânduiala slujbei de târnosire a Bisericii*.[3] Omul este chemat astfel să ajungă la îndumnezeire și să preguste Împărăția lui Dumnezeu ca rod al lucrării sinergice ce are model lucrarea divino-umană a Mântuitorului, lucrare din care ni se împărtășește și nouă tot harul și adevărul prin primirea Sfintelor Taine. Desăvârșirea noastră ce poartă pecetea sfințeniei și rodirea a tot harul și adevărul o arată existența Sfintelor Moaște. Toate membrele Trupului tainic al Domnului sunt născute, susținute și desăvârșite de lucrarea perihoretică a Persoanelor Sfintei Treimi *de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt*. Însă sfințirea și urcușul treptat al credincioșilor are loc în același timp, nu numai în prezenta și cu lucrarea Sfintei Treimi, ci și în cadrul Trupului tainic pnevmatizat de *har și adevăr* al Mântuitorului. Iar această împreună-lucrare a oamenilor unii cu alții, precum și a omului cu Dumnezeu se binecuvântează prin sălășluirea Sfintei Treimi întru Biserica ce este în drum spre Împărăţia cerurilor "acum și nu încă", săvârșindu-se în cadrul Sfintei Liturghii înnoirea noastră și a Darului

[2] Efeseni 3, 18. Pentru a înțelege întreg contextul redăm versetele 17-19 din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Efeseni: „Şi Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, Ca să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea, Şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu."

[3] *Rânduiala sfințirii bisericii noi,* Stihirile înnoirii din Slujba Vecerniei, *Glasul al 6 – lea*, în: *Arhieraticon*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 135: „*Înnoiţi-vă, fraţilor, şi pe omul cel vechi lepădându-l, întru înnoirea vieţii să petreceţi, tuturor acelora din care vine moartea frâu punând, toate mădularele să le stăpânim, toată vicleana mâncare din pom urând şi pentru aceasta despărţindu-ne de cele vechi să fugim. Aşa se înnoieşte omul, aşa se cinsteşte ziua înnoirilor."*.

(*harul și adevărul*) dumnezeiesc[4] pregătit de Sfânta Treime pentru *zidirea, întărirea și înnoirea noastră, luminând și sfințind sufletele noastre*[5] prin împărtășirea cu „Cinstitul Trup și Sfântul Sânge al Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”[6] ca o sfântă și duhovnicească masă. Desigur că Duhul Sfânt este prezent lucrător atât în biserica lăcaș de cult, dar și în Biserica Trup tainic al Domnului reprezentând toate mădularele Sale oriunde și oricând. Duhul Sfânt lucrează în viața fiecărui credincios în orice vreme și loc, în primul rând pentru înfăptuirea comunității euharistice ca viață liturgică, dar și în viața personală a fiecăruia susținând viețuirea ascetică spre unirea cu Dumnezeu. Această lucrare a Duhului Sfânt pentru unitatea Trupului tainic al Domnului și îndumnezeirea credincioșilor poate fi împlinită doar printr-o continuă înnoire a noastră în Biserică prin rugăciuni și virtuți într-o relație strânsă și vie cu Duhul Sfânt.

Unirea cu Preasfânta Treime și îndumnezeirea omului începe printr-un urcuș duhovnicesc, ce are ca trepte consacrate: despătimirea, luminarea și îndumnezeirea. Învățătura Bisericii nu distinge aceste trepte separate unele de altele, ci ele reprezintă o succesiune nesfârșită de începuturi fără de sfârșit – epectaza –, în ciuda faptului că ele dețin în sine întreg conținutul lor.[7] Astfel, credinciosul ce ajunge la vederea luminii dumnezeiești și unirea cu Dumnezeu își trăiește viața ca pregustare a vieții veșnice prin vederea mai înainte de vedere spre ziua a opta.

---

[4] SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, Partea a V-a: *Pentru Sfânta Biserică şi pentru tărnosirea ei*, Cap. 125, vol. 1, col. *Din frumuseţile creştine*, nr. 2, ed. Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, 2002, p. 170: „*trebuie să înnoiască cu har atât biserica aceasta cât şi celelalte căci cu înnoirea bisericii iarăşi se dă Darul Duhului Sfânt şi se înnoieşte mai mult întru noi prin sfintele rugăciuni, şi noi luăm putere ca să rămână Harul pururea întru noi*.”

[5] Troparul glasului I din Slujba Sfințirii Bisericii (Procesiunea cu Sfintele Moaște în jurul Bisericii), în: *Arhieraticon*, *ed. cit.*, p. 150: “*Înnoiește-te, înnoiește-te noule Ierusalime, că ți-a venit ție lumina, și slava Domnului peste tine a răsărit. Această casă Tatăl a zidit, această casă Fiul a întărit, această casă Duhul Sfânt a înnoit, o a luminat și a sfințit sufletele noastre*”.

[6] *, *Liturghier*, *ed. cit.*, pp. 195, 276: „Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu (N), cu Cinstitul Trup şi Sfântul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Amin.”

[7] SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, *Omilia a VIII – a*, trad. de Preot Prof. D. Stăniloae, în: *Sfântul Grigorie de Nyssa. Scrieri. Partea întâia*, Col. *PSB*, nr. 29, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 223: „*Căci niciodată dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta de mai sus, într-o urcare necontenită, înaintează pururea, prin cele mai înalte, spre Cel nehotărnicit*.”

Taina Bisericii ca legătură harică cu taina Preasfintei Treimi

Orice legătură vie cu o Persoană a Sfintei Treimi implică legătura cu Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfânt, fără a fi omisă nicio Persoană dumnezeiască. Dar și Persoanele Preasfintei Treimi sunt într-o vie legătură Una cu Celelalte prin Însăși structura Treimii. În același timp, și lucrarea Persoanelor Sfintei Treimi față de creație poate fi realizată doar printr-o legătură harică după chipul relațiilor trinitare, lucrare ce se realizează în Trupul Tainic al Domnului nostru Iisus Hristos, Biserica, prin harul necreat.[8] Taina legăturii harice dintre Biserică și Preasfânta Treime este înfăptuită de către Duhul Sfânt, întrucât Duhul Sfânt se sălășluiește în fiecare membru al Bisericii, și tot Duhul Sfânt este Cel care din Taina Preasfintei Treimi leagă aceste mădulare între ele într-un singur Trup, Biserica, și aceasta cu Dumnezeu, Treimea.[9] Prin faptul că lucrarea dumnezeiască este comună Persoanelor Sfintei Treimi se arată că orice revărsare de har și dar de la o Persoană dumnezeiască este de fapt o teofanie a Preasfintei Treimi, căci Dumnezeu lucrează fiind prezent în acțiunile Sale întreit în Persoane.[10] Posibilitatea sălășluirii Duhului Sfânt în noi este pregătită prin însăși asumarea firii noastre de către Domnul nostru Iisus Hristos, înomenire a Mântuitorului ce biruie neputința păcatului și se face începătură a zidirii templului Duhului Sfânt în fiecare credincios. Asumarea ca subiect a firii noastre omenești de către Mântuitorul Iisus Hristos ne aduce în legătură vie ca subiecți purtători ai firii curățite de Dumnezeu Iisus, curățire și sfințire ce face posibilă legătura personală cu Persoanele

[8] SFÂNTUL AMBROZIE, *Despre Duhul Sfânt*, Cap. III, § 40, trad. introd și studiu introd. de Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 45: "Oare atunci când este predicat harul Duhului Sfânt, este negat cel al lui Dumnezeu-Tatăl și a Celui Unul-Născut, Fiului Său? Nu este așa, fiindcă precum Tatăl vorbește prin Fiul și Fiul prin Tatăl, tot așa «iubirea lui Dumnezeu se revarsă în inimile noastre prin Sfântul Duh, Care ne-a fost dat nouă» (Romani 5, 5)."

[9] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XXIV, trad. din limba greacă veche de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, în: *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 75: „Și prin Duhul se spune că ne facem părtași de Dumnezeu. Căci zice: «Au nu știți că sunteți biserica lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi? Iar de strică cineva biserica lui Dumnezeu strica-va-l pe el Dumnezeu. Căci biserica lui Dumnezeu este sfântă, Și aceasta sunteți voi» (1 Corinteni 13, 16-17)."

[10] SFÂNTUL AMBROZIE, *Despre Duhul Sfânt*, Cartea I, Cap. III, § 40, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 45: „Și după cum cineva este binecuvântat în numele lui Hristos, tot așa este binecuvântat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, dat fiind că unul este numele și una este puterea; așadar, atunci când se arată vreo lucrare dumnezeiască, fie a Tatălui, fie a Fiului, fie a Sfântului Duh, aceasta se referă nu numai la Sfântul Duh, ci și la Tatăl și la Fiul; nu numai la Tatăl; ci și la Fiul și la Sfântul Duh."

Preasfintei Treimi.[11] Așadar, Treimea devine legătura noastră de viață personală. În același timp devenim și subiecți personali cu o duhovnicească legătură între fiecare dintre noi, dar și în mod unic și personal și cu Persoanele Sfintei Treimi prin înfierea de către Duhul Fiului ce ne aduce ca jertfă curățită Tatălui, în Taina Bisericii. Referindu-se la unitatea corespondenței dintre lucrarea și Ființa dumnezeiască Părintele Vasile Răducă arată că unitatea lucrării dumnezeiești decurge din unitatea ființei Preasfintei Treimi la care iau parte nedespărțit și neîmpărțit fiecare Persoană dumnezeiască.[12] Aceasta arată că relația noastră cu o Persoană a Preasfintei Treimi este în realitate o legătură harică cu lucrarea comună a dumnezeirii Treimii și totodată exercițiul plenar al comuniunii noastre cu aproapele și Dumnezeu-Treimea, întrucât ajungând să trăim legătura cu Persoanele dumnezeiești, cu atât mai mult ajungem să lucrăm această legătură prin lucrarea comună a oricărui aproape ce are firea umană împropriată de Hristos. Și doar datorită acestei uniri ipostatice a Mântuitorului firea noastră umană lucrează personal în unitate cu ceilalți credincioși, dar și cu Persoana lui Hristos ce are și firea dumnezeiască ce lucrează în unitate deplină cu celelalte Persoane purtătoare ale firii dumnezeiești. De asemenea, și Sfântul Ambrozie al Milanului arată că Biserica este o lucrare comună a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi și însăși existența ei ca Biserică are la bază o

[11] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola a doua către același Episcop Serapion, împotriva celor ce declară pe Fiul creatură*, § XI, trad. din limba greacă veche de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, în: *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Ed. IBMBOR, București, 2010, pp. 111-112, nota 26: "Trebuia ca foamea, setea, neștiința, frica de moarte, moartea să ne învingă ca om ajutat de Dumnezeu, dinăuntru, căci nu se putea întări firea noastră împotriva lor fără a face și ea un efort prin voința ei liberă. Iar puterea dumnezeiască nu putea susține efortul omenesc decât comunicându-i-se umanității de însuși ipostasul dumnezeiesc, care i-a devenit ipostas propriu. Oarecum Însuși Subiectul dumnezeiesc biruia în Hristos slăbiciunile omenești și moartea, dar folosindu-Se și de eforturile omenești, sau suportându-le pe acestea ca un om. Ipostasul dumnezeiesc, devenit ipostas al firii noastre, a coborât în lucrarea Sa la nivelul posibilităților maxime a lucrării omenești. Un Dumnezeu care ne-ar comunica puterea Sa numai din exterior, nefăcându-Se El Însuși subiectul firii omenești și necomunicându-i acesteia Duhul Său care-i dă tărie, n-ar putea birui slăbiciunile și moartea omului de pe urma păcatului. Prin aceasta firea omenească e dăruită și se dăruiește Tatălui curățită și sfințită de Însuși Fiul prin puterea întăritoare a Duhului, ca fire proprie a Lui. În Fiul Său Tatăl iubește și omenescul asumat de Fiul Său în care trece și Duhul ce Se odihnește în Fiul Său din eternitate."

[12] VASILE RĂDUCĂ, în: SFÂNTUL AMBROZIE, *Despre Duhul Sfânt*, Cartea I, Cap. III, § 40, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 45, nota 3: "După cum una este ființa Persoanelor Sfintei Treimi, tot una este și lucrarea (energia) acestora, ea raportându-se în mod egal și deodată celor trei Persoane divine, fie că sunt numite împreună sau fiecare în parte. O anumită lucrare despre care se spune că este a Fiului, a Duhului sau a Tatălui, este a tuturor în același timp… Este vorba de unitatea de ființă și unitatea de lucrare (energie) a lui Dumnezeu."

chemare spre devenire, Taina cea din veac a lui Dumnezeu.[13] Relația dintre persoana umană și o Persoană dumnezeiască este posibilă doar fiindcă persoanele sunt cele care sunt capabile de relații dialogal-personale. Însă o astfel de relație între om și Dumnezeu nu este orice fel de relație, ci una de închinare (adorare), după măsura trăirii fiecărei persoane, întrucât dacă între noi și părinții biologici este o relație de iubire, de filiație, cu atât mai mult relația dintre noi și Cel necuprins cu mintea, dar prezent prin lucrarea Sa, se impune a fi o relație specială, după capacitatea noastră de a iubi și ane înrudi cu Persoanele dumnezeiești. De altfel, însuși Dumnezeu este cel care arată că relația dintre om și El nu poate fi decât una de iubire din toată inima, cu toată puterea, din tot cugetul.[14] O astfel de relație o numim închinare sau adorare și se cuvine doar relației harice și sincere dintre om și Dumnezeu, înfăptuită doar în mod personal.[15] Pentru lăcașul de închinare deși este o alcătuire de lucruri neînsuflețite, sfințirea este realizată prin Harul dumnezeiesc ce sfințește toată creația, conferind lăcașului sfințit slava, puterea și lucrarea necesare unirii cu Dumnezeu prin rugăciunile slujitorilor sfințiți de același Har, ce are o singură lucrare dumnezeiască și sfințitoare de îndumnezeire mijlocită de însuși cei care au ajuns la îndumnezeire și acum mijlocesc și ca patroni ai Bisericilor sfințite și ale căror sfinte moaște străjuiesc sfintele altare izvorând darurile și sfințenia dăruite de Duhul Sfânt.[16]

Prin excelență, în Sfânta Biserică, Sfânta Liturghie este slujba, adică relația harică de închinare și mulțumire față de iubirea Preasfintei Treimi

---

[13] Pr. Dr. ȘTEFAN ZARA, *Sfântul Ambrozie al Mediolanului: Monografie patristică*, col. *Studia Academica*, nr. 9, Ed. Praxis a Arhiepiscopiei Râmnicului, Râmnicu-Vâlcea, 2018, p. 149: "Biserica este astfel operă a întregii Sfinte Treimi: «Așa după cum Dumnezeu Tatăl cheamă Biserica, la fel a chemat-o și Hristos, și în felul în care a chemat-o Hristos, a chemat-o și Duhul Sfânt» (Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, Cartea a II – a, Cap. X, § 102, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 132)."

[14] Matei 22, 37: "El i-a răspuns: Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău." De asemenea, a se vedea și: Marcu, 12, 30; Luca 10, 27.

[15] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ed. a 2 – a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2004, p. 608: "Închinarea e o relaţie între persoane, e o relaţie de la persoana noastră la Persoanele Sfintei Treimi. Dacă n-ar fi Treimea, realitatea ultimă ar consta dintr-o esenţă şi din legi."

[16] SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI*, Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, Partea a V – a: *Pentru Sfânta Biserică şi pentru târnosirea ei*, Cap. 128, vol. 1, în: *Col. cit.*, nr. 2, *trad. cit.*, *ed. cit.*, p. 173: „Biserica este Casa lui Dumnezeu, alcătuită din lucruri neînsufleţite ce se sfinţeşte cu Dumnezeiescul Dar şi cu rugăciunile cele preoţeşti, şi nu este ca celelalte case, ci este făcută pentru Dumnezeu, şi pe Dânsul îl are locuitor, şi într-însa este slava, puterea şi Harul Lui, căci într-însa se pune Hram (patronare) numele Lui ca să se prăznuiască, sau împreună cu Dânsul şi a vreunui sfânt."

revărsată asupra noastră. Dar revărsarea harului Duhului Sfânt are loc tocmai ca urmare a relației harice manifestate prin rugăciunile preoților și credincioșilor adresate cu iubire de către noi față de iubirea Sfintei Treimi.[17] Desigur că în urma unei astfel de relații duhovnicești dintre noi ca membrii ai Trupului tainic al Domnului nostru Iisus Hristos și Persoanele Sfintei Treimi nu se putea decât primi ca răspuns iubirea Tatălui Care trimite pe Fiul Întrupat la noi prin coborârea Duhului Sfânt și împărtășirea noastră în cadrul Sfintei Liturghii cu Trupul și Sângele înviat și îndumnezeit al Mântuitorului, primind arvuna învierii și îndumnezeirii noastre. Tocmai felul împărtășirii noastre în cadrul Sfintei Liturghii, în Sfânta Biserică, vădește că nu putem primi îndumnezeirea și învierea, faptele iubirii milostive dumnezeiești, decât de la un Dumnezeu în Treime închinat, întrucât în Sfânta Liturghie invocăm ajutorul, mila și sfințirea atât către Dumnezeu-Tatăl, prin Dumnezeu-Fiul Înnomenit, răstignit și înviat, cât și Dumnezeu-Duhul Sfânt,[18] a Cărui lucrare sfințește, înnoiește și desăvârșește fiecare mădular al trupului tainic al Domnului nostru Iisus Hristos.

Comuniunea nemijlocită a Capului Bisericii cu mădularele Trupului Său tainic și îndumnezeirea lor "după chipul" comuniunii Preasfintei Treimi

Mântuirea persoanei umane ține de calea pe care fiecare o alege pentru a ajunge la viața veșnic fericită, ce înseamnă cunoașterea personală a lui Dumnezeu,[19] în duh și adevăr,[20] deci dobândirea Duhului Sfânt[21] și împărtășirea reală cu Domnul nostru Iisus Hristos prin Sfânta Euharistie.[22]

---

[17] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 609-610: "Sfânta Liturghie e prelungirea continuă a coborârii Treimii la noi prin jertfa Fiului, coborâre ce răspunde rugăciunii noastre şi are ca scop ridicarea noastră la unirea cu Ea în dragoste. Lumina aceasta ni se dă mai ales prin Trupul Fiului jertfit pentru noi, care e plin de toată simţirea dragostei pentru noi şi de toată lumina."

[18] IBIDEM, p. 611: "Numai unui Dumnezeu în Treime I ne putem închina, căci numai El ne-a putut mântui pe noi ca persoane, voind să ne aflăm în iubire cu El şi să cunoaştem infinitatea Lui în veci. Numai un astfel de Dumnezeu ne poate pune în Împărăţia supreme Sale libertăţi. Şi numai un Dumnezeu în Treime de Persoane poate să Se bucure de închinarea noastră."

[19] Ioan 17, 3: „aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis".

[20] Ioan 4, 24: „Duh este Dumnezeu şi cei ce I se închină trebuie să i se închine în *duh şi în adevăr*."

[21] SFÂNTUL SERAFIM DE SAROV, *Scopul vieţii creştine*, în: *Un serafim printre oameni: Sfântul Serafimde Sarov*, trad. din limba greacă de Cristian Spătărelu, Ed. Cartea Ortodoxă, Galați, 2005, p. 359: "*Adevăratul ţel al vieţii creştine este dobândirea Duhului Sfânt*."

[22] Ioan 6, 54: "Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi."

Calea urmată de noi pentru mântuire nu este una aleatoare, ci este una nemijlocită în raport cu Dumnezeu decât de Însuși Iisus Hristos, Care este, «Calea, Adevărul și Viața»[23] ce duce la Dumnezeu Tatăl și la Duhul Sfânt, întrucât Calea Hristos ce duce la Dumnezeu-Tatăl este împărtășită persoanelor umane prin lucrarea Duhului Sfânt de moarte și înviere cu Hristos, precum și de naștere și desăvârșire a lui Hristos în lăuntrul omului printr-un urcuș duhovnicesc spre îndumnezeirea venită din cunoașterea lui Dumnezeu, o cunoașterea a lui Dumnezeu ce este un progres continuu realizat liber și nemijlocit între voia omului și iubirea lui Dumnezeu, prin asemănarea după lucrarea sinergică a harului necreat cu Chipul Tatălui, Care este Iisus Hristos,[24] în Trupul Său tainic pnevmatizat. Relația harică trăită de persoanele umane în comuniune ca membre ale Trupului tainic al Domului deschide perspectiva unei cunoașteri noi, îmbogățite și împlinite de sens.[25] Cunoașterea în comuniune depășește cu mult sfera individuală, proprie, și implică pe celălalt ca partener de viață ce se manifestă liber ca și ceilalți prin constituția sa psiho-somatică și împărtășibilă de viață spirituală.[26] Persoană umană are capacitatea, ca resursă ontologică prin întipărirea în noi a chipului Fiului, de a trăi calitatea de fii ai lui Dumnezeu-Tatăl prin înfierea săvârșită de către Duhul Sfânt și pecetluirea în noi a chipului dumnezeiesc în numele Celui Care ne-a răscumpărat ca jertfă curățită și desăvârșită, Mântuitorul nostru, Dumnezeu-Fiul Înomenit.[27]

---

[23] Ioan 14, 6.

[24] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § VIII, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 34: "când Domnul este numit «cale» să nu luăm acest cuvânt în sensul obișnuit, ci să ne ridicăm cu mintea la un sens mai înalt. Pentru că prin cuvântul «cale» (trebuie) să înţelegem progresul către desăvârşire, progres care se realizează continuu şi ordonat, prin săvârşirea faptelor dreptăţii şi prin iluminarea (venită) din cunoaştere. În acest proces dorim continuu pe cele ce ne stau înainte şi tindem (Filipeni 3, 14) către cele care ne lipsesc, până când vom ajunge la sfârşitul fericit, la cunoaşterea lui Dumnezeu, pe care Domnul o dăruieşte celor care au crezut în El. Într-adevăr, Domnul nostru este calea ce bună, cea fără bifurcări rătăcitoare, cea care duce la ceea ce prin excelenţă este bun, la Tatăl."

[25] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 608: "Numai Treimea personală, superioară legilor, ne deschide perspectiva unei cunoaşteri noi, unei înţelegeri a existenţei, a «luminii», a împlinirii personale în comuniune."

[26] IBIDEM, p. 609: "Dar, prin comunicare, persoana cunoaşte nu numai trupul propriu ca prilej şi vehicul al vieţii spirituale, ci şi trupul altora, promovator şi el şi comunicant de viaţă spirituală."

[27] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola a doua către același Episcop Serapion, împotriva celor ce declară pe Fiul creatură*, § VII, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 107, nota 23: "Noi, fiind făcuți după chipul lui Dumnezeu, adică după modelul Fiului, trebuie să ne simțim calitatea de fii când lăudam pe Tatăl, adică să-L lăudăm cu iubire de fii. Așa Îi place Tatălui să ne simțim, ca să-L simțim pe El ca Tată iubitor. Această fericire a noastră este bucuria Lui. Dar această simțire fericită nu o putem avea decât de la Fiul, uniți cu Fiul, mișcați în sporirea ei de Duhul Sfânt."

Tocmai acest chip, ce devine prin înfierea Duhului Sfânt parte constitutivă a noastră, ne dă simțirea de a-L trăi viu pe Dumnezeu Treime de Persoane. Însă chipul din noi al Fiului Înomenit nu este un dar supra-adăugat sau un act exterior trăirii noastre ca o infuzie de obiect străin, ci este un întreg proces constitutiv conștient și asumat de restaurare al chipului cu care am fost împodobiți încă de la aducerea la existență, printr-o armonioasă dăruire a noastră lui Dumnezeu dintr-o împărtășire a lui Dumnezeu ca revelare a Sa receptată din partea noastră drept cunoaștere treptată și îmbogățită de El.[28] Unirea cu Dumnezeu se realizează printr-o cunoaștere din treaptă în treaptă corespunzătoare urcușului duhovnicesc al unei vârste spirituale, atât ca stare, cât și ca locaș de manifestare a acestui urcuș prin însăși constituția bisericii ca lăcaș, chip al apartenenței persoanei umane la Biserica – Trup al lui Hristos din care este un mădular aflat în plin proces de curățire, luminare și îndumnezeire. Pe parcurs ce înaintează în vârstele vieții spirituale credinciosul are acces la cunoașterea primită din locul corespondent stării aflate după chip și asemănare în Biserica văzută.[29] La acest urcuș duhovnicesc îngerii sunt ajutători ca slujitori și mijlocitori ca înainte-vestitori deopotrivă ai iubirii lui Dumnezeu.[30] Numai o credință adevărată în Sfânta Treime, corectă în cunoaștere și relaționare personală datorită apartenenței noastre la taina comuniunii Bisericii poate fi mântuitoare, întrucât numai Treimea cea adevărată este în măsură să ne mântuiască prin darurile sale revărsate asupra celor ce conștient se închină ei după cuviință numai în Biserică.[31] Starea de sfințenie este nu numai o necesitate, ci o stare de normalitate a comuniunii cu Dumnezeu ce lucrează activ și continuu la curățirea și eliberarea de orice

[28] IBIDEM, § VII, p. 107, nota 23: "Dacă prin Fiul creează și susține și mântuiește Dumnezeu, după căderе, toate, tot prin Fiul se aduce Tatălui de către creaturi binecuvântarea și slava și se dă acesteia prilejul cunoașterii puterii Lui creatoare și mântuitoare."

[29] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, § IV, trad., introd și note de Preot Profesor Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2017p. 113: "ea este chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin naos scoate la înfățișare, ca prin trup, înțelepciunea practică; prin ieration, ca prin suflet, tălmăcește cunoașterea naturală; iar prin altar, ca prin minte, străbate la cunoașterea tainică de Dumnezeu, la teologia mistică."

[30] DIDIM DIN ALEXANDRIA (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt*, Partea a I – a, § 7, trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Sophia, București, 2001, p. 81: "îngerii îi ajută pe oameni şi nu oamenii pe îngeri, slujindu-i spre mântuire şi anunţându-le bogata dărnicie a lui Dumnezeu."

[31] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 608: : "Credinţa în Ea (Sfânta Treime) e credinţa cea adevărată, cea mântuitoare, pentru că e credinţa într-un Dumnezeu al iubirii comunitare conştiente, care din Sine se revarsă şi peste noi prin voia Lui. De aceea ne închinăm Ei."

stare incompatibilă comuniunii cu Dumnezeu.[32] Temeiul existenței noastre, a fiecăruia ca persoană umană, este tocmai ființarea Preasfintei Treimi, nu ca o existență difuză sau eterică și fără personalitate, ci prin starea ipostatică a ființării de comuniune de Persoane dumnezeiești. Această ipostaziere a ființării dumnezeirii în Persoane este chipul (icoana) și ținta existenței noastre ca ipostasuri-persoană înnoite din firea asumată, curățită și desăvârșită de Mântuitorul Hristos prin împreună-lucrare cu Duhul Sfânt în slava sfințeniei Preasfintei Treimi.[33]

Relația de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu nu este una monotonă sau o simplă proiecție plană a comuniunii dinamice și mereu împrospătate a Persoanelor Preasfintei Treimi, ci Duhul Sfânt conduce această relație de comuniune pe Calea-Hristos pe care și în care toate persoanele umane se înnoiesc din «apă și din Duh». Dumnezeu-Duhul Sfânt împrospătează permanent această legătură harică și personală a noastră prin care întreaga făptură reintră în comuniunea pierdută în Rai cu Creatorul.[34] Comuniunea omului cu Dumnezeu este una personală și reprezintă încununarea iubirii dumnezeiești începând cu aducerea noastră la existență și culminând cu sfințirea și îndumnezeirea persoanei umane.[35] Comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi este însăși actul treimic al iubirii dumnezeiești revărsate peste noi, act de unire a omului cu Dumnezeu prin lucrarea comună a fiecărei Persoane dumnezeiești începând cu planul Tatălui, continuând cu răscumpărarea Fiului Înomenit ce culminează cu înfierea noastră de către Dumnezeu-Duhul Sfânt.[36] Înfierea noastră de către Dumnezeu Duhul Sfânt este o înfiere ce întărește libertatea noastră de ființă și lucrare, nu într-un mod exterior și indiferent față de noi, ci într-o unire

---

[32] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XI, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 48: "Prin sfințenie ne simțim în Dumnezeu Însuși, în Dumnezeu care Se revarsă în noi, adică în Duhul dumnezeiesc care ne eliberează de tot ce este inferior."

[33] IBIDEM, § XXVIII, p. 84, nota 95: "Nici persoana singură nu se poate realiza, nici natura fără persoană nu e un vârf al existenței, iar prin persoană natura e dusă și ea la o desăvârșire, dar în același timp persoana e cea care poate fi desăvârșită la nesfârșit, ducând și natura cu sine spre o desăvârșire. Dar persoana e în comuniune cu alte persoane. Aceasta arată că la originea lumii și la temelia ei și in aspirația ei stă o comuniune de Persoane."

[34] IBIDEM, § XXIX, p. 87, nota 100: "Duhul o duce la asemănarea nesfârșită cu Fiul și la iubirea față de Tatăl; Duhul o conduce tot mai adânc în această relație de iubire cu Dumnezeu. Prin Duhul reintră creația în Dumnezeu și înaintează în El."

[35] IBIDEM, § XXIII, p. 72, nota 64: "Atât facerea cât și sfințirea lor e un act de dragoste al Treimii, nu o emanație a unei esențe, sau un act al unui dumnezeu singuratic, lipsit de iubirea interioară."

[36] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XXV, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 78: "fără îndoială, pentru că Domnul este Fiu, Duhul Însuși a fost numit Duhul înfierii."

mistică a noastră și a Duhului Sfânt. Căci, dacă în comuniunea Preasfintei Treimi Duhul în relație cu Tatăl și cu Fiul, nu numai că Le lasă pe Acestea neschimbate, ci Le întărește libertatea și chiar unitatea dintre Ele, cu atât mai mult întărește întipărind în noi asemănarea cu El drept chip al Fiului (cu Care ne-am îmbrăcat, unit și întipărit ca asemănare prin Sfintele Taine), libertatea și unitatea noastră în relația de comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi, pentru că Duhului Sfânt îi este proprie nașterea și înfierea harică a persoanelor întru comuniunea perihoretică cu Preasfânta Treime.[37] Lucrarea Duhului Sfânt este o lucrare de întărire atât a relației noastre în comuniunea cu Sfânta Treime, cât și o lucrare de întărire și pecetluire a trăsăturilor Fiului asupra noastră și ale Sale totodată, ca slujire întreită duhovnicească prin împărtășirea darurilor Duhului Sfânt, dar distincte în mod personal față de cele ale Fiului în relația de comuniune cu noi, după a noastră capacitate de primire și lucrare, în asemănare cu relațiile Sale cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi.[38] Așa cum Duhul Sfânt odihnește peste Fiul și Tatăl slăvește pe Fiul prin Duhul în comuniunea Preasfintei Treimi, tot astfel după acest model și față de noi, Duhul Sfânt odihnește peste noi asemenea unor fii fiind împreună cu Fiul în Trupul Său tainic, dar ne și slăvește cu slava pe care Tatăl a dat-o prin Duhul Fiului,[39] prin coborârea și împărtășirea darurilor Sale tuturor mădularelor Bisericii. Este important de reținut că numai datorită relațiilor intra-trinitare ale Duhului cu Tatăl și cu Fiul într-o deplină comuniune suntem în măsură și noi să primim după chipul acestor relații odihna și slava în Dumnezeu, în mod nemijlocit, *de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt*. Dumnezeu Duhul Sfânt are caracter de liant pentru legăturile de comuniune dintre fiecare persoană umană, dar totodată este și Persoana care unește pe toți oamenii în jurul Mântuitorului Hristos[40] pentru înfierea de către Dumnezeu Tatăl prin a Sa nemărginită iubire. Capacitatea de a Se împărtăși tuturor fără a Se diminua sau a Se restrânge în împărtășirea Sa ca o limitare a puterii Sale precum făpturile este comună Persoanelor

[37] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, în: IBIDEM, § XXV, p. 78, nota 78: "e Duhul înfierii, pentru că nenăscându-Se din Fiul, dar fiind în Fiul și lăsându-L pe Acesta Fiu și nefăcându-L Tată al Său, ne face și pe noi fii, ca Cel ce Se întipărește în noi ca chipul Fiului. El e chip al Fiului în alt sens, anume ca Cel ce Îl reflectă pe Fiul ca Fiu, din strânsa unire cu El."

[38] IBIDEM: "În mod deosebit Duhul e ipostasul-suflu, însă un suflu în care se reflectă trăsăturile Fiului, care accentuează aceste trăsături, rămânând totuși deosebit ca ipostas de Fiul."

[39] IBIDEM, § XXV, p. 79, nota 81: "Duhul puterii și al slavei de Fiu odihnește și peste noi, ca peste Fiul, fiind împreună fii. Tatăl ne slăvește prin Duhul ca pe Fiul Său și ne dă putere din puterea Fiului."

[40] IBIDEM, § XXVI, p. 82: "Duhul toate le umple și e de față în Cuvântul în mijlocul tuturor." Pentru nota 89 la acest pasaj, Părintele Stăniloae întărește: „Duhul e în toate, fiind totodată în Cuvântul. Nu e singur niciodată".

dumnezeiești și înfăptuită de Dumnezeu-Duhul Sfânt, Care nu numai că Se împărtășește pe Sine, dar Îl împărtășește și pe Dumnezeu-Cuvântul, ca fiindu-I propriu prin relația, atât intra-trinitară, cât și de conlucrare pentru mântuirea și comuniunea noastră întreolaltă și cu Dumnezeu-Treimea de Persoane.[41] Rămânând deopotrivă rod al iubirii lui Dumnezeu, dar și făptură, creație prin devenire la existență din nimic, intrarea și păstrarea legăturii harice proprie persoanei umane cu Dumnezeu se face prin Dumnezeu-Duhul Sfânt, Care ne păstrează identitatea de creație, dar care prin legătura neîntreruptă de iubire cu Dumnezeu-Fiul Înomenit ne mijlocește lucrarea de curățire a stricăciunii creatului căzut în păcat, umanitate dezrobită de Mântuitorul prin actualizarea în noi de către Duhul Său în mod unic și personal a darurilor morții și învierii Sale.[42]

Dumnezeu-Duhul Sfânt joacă atât un rol de agent catalizator între noi oamenii și Preasfânta Treime, cât și un rol de vas comunicant prin care noi suntem împărtășiți de iubirea lui Dumnezeu, și prin care trăim după măsura fiecăruia viața cu și în Dumnezeu.[43] Odată ce acceptăm împreună-lucrarea noastră cu Dumnezeu ca lucrare a harului Duhului Sfânt, de fapt primim asupra noastră lucrarea treimică a Persoanelor dumnezeiești ce împreună-lucrează Ele Însele în comuniunea intra-trinitară a Preasfintei Treimi împărtășindu-ne harul necreat pentru mântuirea noastră.[44]

Harul dumnezeiesc sfințitor și curățitor este în același timp nedespărțit de lucrarea proprie tuturor Persoanelor dumnezeiești, având modul propriu de manifestare asupra creației – de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt – cât și necompus printr-o lucrare ce ar mai avea nevoie de adăugiri din partea unor colaborări de altă ființă decât cea dumnezeiască, har

---

[41] IBIDEM, § XXVII, p. 83: "Iar dacă Duhul este pururea același și împărtășibil, iar făpturile sunt cele ce se împărtășesc de El, Duhul Sfânt nu e nici înger, nici creatură în general, ci e propriu Cuvântului, de la Care fiind dat, făpturile se împărtășesc de El."

[42] IBIDEM, § XXX, p. 88, nota 105: "Pentru că numai prin Duhul se intră în legătură cu Dumnezeirea. Duhul e firul prin care curge energia dumnezeiască în noi. Numai Duhul ne introduce în Fiul, pentru că numai El e în Fiul. Așa cum, dacă Fiul nu e necreat, firea omenească luată de El și deci și firea noastră a tuturor nu scapă de stricăciune și moarte, la fel, dacă Duhul, Care din Hristos ni Se comunică nouă, nu e necreat, rămânem în starea pieritoare."

[43] IBIDEM, § XXX, p. 89, nota 106: "Prin Duhul ni Se comunică Treimea iubirii revărsate cu generozitate peste creaturi. Duhul arată generozitatea dumnezeirii. Prin Duhul ni se comunică viața dumnezeiască plină de iubire a Tatălui și a Fiului, pentru că Duhul înseamnă comunicarea acestei vieți și în Treime. Chiar între oameni, al treilea dă celor doi posibilitatea ieșirii din închiderea între ei, sau posibilitatea revărsării generoase spre alții a dragostei dintre ei."

[44] IBIDEM, § XXX, p. 89, nota 107: "Primind pe Duhul, noi primim iubirea Tatălui față de Fiul, iubire care se odihnește în Fiul și care ne adună și pe noi în Fiul. Fără Duhul nu e o iubire desăvârșită în Dumnezeu, căci Tatăl nu-Și arată iubirea față de Fiul, confirmată de Duhul."

dumnezeiesc ce este unitar desăvârșit și desăvârșitor prin însăși izvorul său, Preasfânta Treime.[45] Astfel, caracterul definitoriu lucrării dumnezeiești asupra oamenilor este unitatea, atât în ce privește unicul scop al mântuirii în ce privește unicitatea sursei neîmpărțite și necompuse de îndumnezeire,[46] cât și în ce privește unitatea Trupului tainic al Domnului asupra Căruia lucrează Duhul Sfânt. Părintele Dumitru Săniloae subliniază și atenționează pericolul împărțirii și descompunerii lucrării dumnezeiești în etape unitare la care ar lua parte doar o Persoană a Sfintei Treimi, etape intermediate de o predare de ștafetă.[47] Așadar, lucrarea Sfintei Treimi este unică și unitară atât ca sursă, cât și ca destinație, întrucât își are atât izvorul, cât și împlinirea în comuniunea Sfintei Treimi. Lucrarea dumnezeiască are un caracter unitar și unic deopotrivă, înțeles ca sens al unei lucrări veșnice ce depășește succesiunea efemeră naștere-moarte a creației, și deci, care începe, continuă și se statornicește cum numai iubirea o poate face (nu se oprește ca activitate, ca legătură harică) în comuniunea veșnică a persoanelor vii prin înviere cu Persoanele veșnic Vii prin ființare (Izvorul Învierii, Viața) Preasfintei Treimi.[48]

Toate darurile dumnezeiești față de noi, drept susținere și mântuire a noastră sunt o singură lucrare al lui Dumnezeu-Treime de Persoane, săvârșită prin harul dumnezeiesc ce își are cursul său de la Tatăl, dar care

[45] IBIDEM, § XXX, p. 90: "Căci harul și darul dat de Treime se dau de la Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt. Fiindcă precum harul dat este din Tatăl prin Fiul, așa nu poate fi părtășie la dar în noi (κοινονια της δωδεως εν ημιν) decât în Duhul Sfânt. Căci împărtășindu-ne de Duhul, avem dragostea Tatălui și harul Fiului și împărtășirea Duhului însuși." În acest sens se continuă: „Căci unde e lumina, acolo e și strălucirea; și unde e strălucirea, acolo e și lucrarea și harul luminător. Și aceasta învățând-o Pavel, a scris iarăși Corintenilor în a doua Epistolă, zicând: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh cu voi cu toți» (2 Corinteni 13, 13)".

[46] IBIDEM, § XXXI, p. 91: "Lucrarea Treimii este una. Căci Apostolul nu arată pe cele date, ca dându-se deosebite și împărțite de către fiecare."

[47] IBIDEM, § XXXI, p. 91, nota 111: "Deci nu putem socoti ca Vladimir Lossky că Fiul ne face una în ființă, iar Duhul Sfânt nu dezvoltă pe fiecare persoană (*Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*). Totul pornește de la Tatăl, ajungând la noi prin Fiul în Duhul Sfânt. În fiecare dar avem lucrarea unică a Sfintei Treimi. Trăim în fiecare dar prezența întregii Treimi și în fiecare Persoană, pe toate trei în mod nedespărțit și neconfundat, sau unitatea dragostei dintre ele comunicată nouă pentru a crea o unitate de dragoste și între noi."

[48] IDEM, *Epistola a doua către același Episcop Serapion, împotriva celor ce declară pe Fiul creatură*, § IV, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 103, nota 19: "Lumea aceasta în schimbarea și succesiunea de persoane și lucruri, nu e unica realitate, ci deasupra ei este o ființă eternă, incoruptibilă, Care, fiind Treime de Persoane, asigură persoanelor umane, din iubire și prin iubire, o existență pentru veci."

este este propriu și Fiului și Duhului Sfânt în manifestare.[49] Deși lucrarea dumnezeiască este una și unică privind prin prisma izvorului dumnezeiesc unic și necompus, se impune a se sublinia caracterul personal al lucrării celei una de către Persoanele Preasfintei Treimi. Mai exact, așa cum în comuniunea Sfintei Treimi Duhul își păstrează calitatea de Duh, Fiul calitatea de Fiu și Tatăl calitatea de Tată, și fiecare se împărtășește Celuilalt păstrând neschimbate însușirile proprii, tot astfel într-un chip tainic, și asupra noastră, Dumnezeu-Duhul Sfânt ce se manifestă ca Duh al Fiului Tatălui, se manifestă și se pogoară în noi drept Duh al nostru de fii ai Tatălui, fiind înfiați de Duhul prin înfrățirea adusă nouă de Fiul Înomenit,[50] născut în noi prin lucrarea Duhului Sfânt la Botez. Păstrarea însușirilor proprii fiecărei Persoane ca simțire a noastră a acestei realități prin trăire și cunoaștere este semnul martor al realității că suntem în iubirea comuniunii Preasfintei Treimi.[51] Însă pentru a fi în comuniunea intra-trinitară, mai întâi omul intră în comuniunea persoanelor umane care este una a îmbogățirii de iubirea aproapelui, fără ca celălalt să se desființeze, ci dimpotrivă, celălalt se îmbogățește rămânând în același timp unic identitar același ca persoană.[52] Comuniunea Persoanelor treimice presupune o legătură intimă între Ele, și tocmai această intimitate personală face ca legătura dintre un credincios ca persoană umană și o altă persoană umană sau Persoană dumnezeiască să fie împărtășită într-un mod unic ce poartă pecetea distinctă a primului asupra celuilalt ca un suflu,[53] așa cum Duhul Sfânt intră prin excelență în legătură personală harică și intimă de insuflare dumnezeiască.[54] Astfel că unirea intimă cu Duhul Sfânt face ca omul să fie transfigurat într-atât cât poate fi asemuit tainic sălașului dumnezeirii. Sfântul Maxim Mărturisitorul merge

[49] IDEM, *Despre Sfântul Duh, către același Episcop Serapion*, § I, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 114: "Dar ceea ce este minunat este că precum Fiul zice: «Ale Mele sunt ale Tatălui», așa este al Tatălui și Duhul Sfânt, de Care s-a spus că e al Fiului»."

[50] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh, către același Episcop Serapion*, § I, în: *trad. cit., ed. cit.*, p. 114, nota 2: "Duhul este și al Tatălui și al Fiului, dar al Tatălui ca Tată și al Fiului ca Fiu. Tatăl Îl dă Fiului cum Îi dă toate ale Sale. Deci Fiul Îl are pe Duhul ca primitor al Lui, nu ca Cel ce e cauza existenței Lui cum este Tatăl. De aceea primim și noi pe Duhul Fiului, ca Duh prin care, revenind și sporind în calitatea de fii, strigăm: «Avva Părinte»!"

[51] IBIDEM, § I, p. 115, nota 4: "Cine nu recunoaște pe Fiul ca Fiu, nu recunoaște nici pe Tatăl ca Tată. Pentru acela nu există un Dumnezeu personal al supremei iubiri sau al iubirii între Tatăl și Fiul."

[52] IBIDEM, § III, p. 117, nota 5b: "Când iubesc pe cineva întipăresc chipul aceluia în altul, pentru că l-am întipărit întâi în mine."

[53] Ioan 20, 22: „Şi zicând acestea, *a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt*;"

[54] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh, către același Episcop Serapion*, § III, în: *trad. cit., ed. cit.*, p. 117, nota 6: "Duhul e legat atât de intim cu Fiul, încât e numit suflarea Lui personală. Dar și între noi cînd dau pe cel iubit altuia, cel iubit dat de mine e ca un suflu al meu."

până acolo încât îl arată pe om ca asemănare a Bisericii, o biserică tainică, ce prin rodirea puterilor sufletului trece treptat prin naos, pronaos și altar, ca stadii ale desăvârșirii, ajungând să îl cunoască nemijlocit cu mintea pe Dumnezeu sălășluit în Sfânta Sfintelor în tăcerea contemplativă.[55] Asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon al Tesalonicului arată că noi înșine suntem biserică tainică a lui Dumnezeu, dar cu un simț al împreună-lucrării, al sinergiei cu harul necreat al Duhului Sfânt, datorită unității de înțelegere și simțire aparținând unui singur Cap al Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos,[56] și prin El unui singur Duh, Duhul lui Hristos.[57] Nimeni nu poate spune că se află în comuniune cu Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul dacă nu este în comuniune și cu Dumnezeu-Duhul Sfânt, căci harul și dragostea sunt proprii tuturor Persoanelor dumnezeiești și sunt lucrătoare în mod nedespărțit Una de Cealaltă, fiind de aceeași origine dumnezeiască. Dar comuniunea cu Duhul Sfânt este o comuniune participativă în care deopotrivă Îl cunoaștem pe Duhul Sfânt ca persoană dumnezeiască, iar El ne poate pune în relație de comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi tocmai datorită ființării sale ca Persoană dumnezeiască reală.[58] Așa cum este o singură lucrare în comuniunea Sfintei Treimi și

[55] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, § IV, *trad. cit., ed. cit.,* p. 113: "Dar și invers, omul este o biserică tainică. Prin trup iradiază, ca printr-un naos, partea făptuitoare a sufletului în împlinirile poruncilor prin înțelepciunea practică; prin suflet, aduce, ca printr-un ieration, lui Dumnezeu, folosindu-se de rațiune în cunoașterea naturală, sensurile desprinse din simțuri, după ce a depărtat de la ele tot ce-i material și necurat; iar prin minte, ca printr-un altar, cheamă tăcerea prealăudată a ascunsei și necunoscutei mari grăiri a dumnezeirii, cea din adâncurile nepătrunse, prin altă tăcere grăitoare și prea-răsunătoare."

[56] SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI¸ *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, Partea a V – a: *Pentru Sfânta Biserică și pentru târnosirea ei*, Cap. 141, în: *Col. cit.*, nr. 2, *trad. cit.*, *ed. cit.*, p. 181: "şi Biserica lui Dumnezeu mai ales suntem noi. Precum zice şi Pavel: «Trup și mădulare ale lui Hristos». Şi simţitoarele (aromatele) acestea care ne închipuie pe noi, sunt pentru noi, căci noi suntem împreună înţelegători şi simţitori."

[57] Romani 8, 9: "Dar voi nu sunteţi în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi. Iar *dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui*."; Filipeni 1, 19: "Căci ştiu că aceasta îmi va fi mie spre mântuire, prin rugăciunile voastre şi cu ajutorul *Duhului lui Iisus Hristos*"

[58] Pr. Vasile Răducă, în: DIDIM DIN ALEXANDRIA (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt*, Partea a II – a, § 16, în: *trad. cit., ed. cit.,* pp. 100-101, nota 5: "Harul Domnului Hristos şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl nu pot fi cu nimeni dacă atâta vreme cât persoana respectivă nu se găseşte în raport de comuniune cu Sfântul Duh. Aceasta confirmă faptul că numai prin Duhul Sfânt putem fi într-o relaţie normală cu Tatăl şi cu Fiul, de a căror dragoste şi har avem nevoie. Recunoscând că numai prin Duhul Sfânt putem fi în comuniune atât cu Tatăl, cât şi cu Fiul, înseamnă că, în mod implicit, el trebuie să fie de aceeaşi fire cu Tatăl şi cu Fiul. Numai fiind de aceeaşi fire cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi, Duhul Sfânt poate garanta stabilirea comuniunii reale cu ele. Pe de altă parte, numai o credinţă

Sfinții Apostoli sunt chemați și încredințați că sunt mandatați unei slujiri cu caracter unic și deopotrivă purtătoare a aceleiași peceți a harului Duhului Sfânt[59] cu care este imprimată chemarea.[60] O lucrare unică presupune un izvor unic de energie și deci o ființare unică, ipostaziată. Astfel, orice ipostaziere a unei ființări are o lucrare comună și mărturisește în același timp egalitatea de ființare a celor ce lucrează aceeași lucrare, iar părtășia unei astfel de lucrări implică împărtășirea de Lucrătorul ipostaziat al ființării unice.[61] Împărtășirea umană de lucrarea dumnezeiască implică așadar împărtășirea de Persoana Duhului Sfânt, de Persoana lui Dumnezeu Tatăl și totodată împărtășirea de Persoana Domnului nostru Iisus Hristos, egal în ființare cu Duhul și cu Tatăl, ce lucrează în comun cu Duhul Sfânt față de umanitate și Îi este propriu Acestuia în comuniunea intra-trinitară.[62] Pe de altă parte, atât Persoana Tatălui, cât și persoana Fiului au lucrarea comună a sfințirii și desăvârșirii firii umane ontologic și ipostaselor umane prin lucrare sinergică personală, ceea ce Le identifică într-o singură lucrare a unei singure firi dumnezeiești. Însă firea dumnezeiască nu este compusă cu o nouă fire a Duhului Sfânt, ci este într-o unitate de fire și lucrare de sfințire proprie atât Tatălui și Fiului, cât și Duhului Sfânt.[63] Astfel că revărsarea

---

dreaptă privind pe Duhul Sfânt poate garanta împărtăşirea de harul lui Hristos şi de iubirea Tatălui."

[59] *Slujba Sfântului Botez*, în: *Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, București, 2013, p. 48.

[60] DIDIM DIN ALEXANDRIA (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt*, Partea a II – a, § 23, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 109: "Duhul Sfânt nu a chemat pe Barnaba şi pe Pavel la altă lucrare care să nu fie a Tatălui şi a Fiului, fiindcă slujirea pe care le-a încredinţat-o şi le-a transmis-o Duhul este slujirea Tatălui şi a Fiului."

[61] IBIDEM, Partea a II – a, § 25, p. 113: "Însă, după cum Domnul Iisus Hristos este peste casa Lui, iar casa Lui suntem noi, tot așa și casa lui Hristos este și templu al lui Dumnezeu care locuiește Duhul aceluiași Dumnezeu. Căci Pavel, scriind corintenilor, spune: «Nu ştiţi că sunteţi templu al Duhului Sfânt şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte întru voi»? (1 Corinteni 3, 16). Dacă însă în casa și în templul în care Tatăl şi Mântuitorul locuiesc, acolo se găseşte și Duhul Sfânt, şi din acesta se arată că fiinţa Sfintei Treimi îmi este neîmpărţită."

[62] IBIDEM, Partea a III – a, § 39, 40, p. 140: "Însă acelaşi este Duhul lui Dumnezeu (Tatăl) şi Duhul lui Hristos care se coboară şi-l uneşte pe cel care l-a avut în sine (pe Duhul) cu Domnul Iisus Hristos. De aceea este scris în continuare: «Dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Romani 8, 9). Iarăşi învăţăm de aici comuniunea pe care o are Duhul Sfânt cu Dumnezeu-Tatăl şi cu Hristos. Dar şi în epistola lui Petru se recunoaşte că Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos. Se spune: «Mântuirea aceasta au căutat-o cu stăruinţă şi-au cercetat-o cu de-amănuntul proorocii care au proorocit despre harul ce avea să vină la voi. Cercetând ei timpul şi împrejurările pe care Duhul lui Hristos Care era întru ei, când mai dinainte mărturiseau despre patimile lui Hristos şi despre cele slăvite de după ele. Lor le-a fost descoperit că nu pentru ei înşişi, ci pentru voi slujeau ei aceste lucruri care acum vi s-au vestit vouă prin Duhul Sfânt» (1 Petru l, 10-12)."

[63] IBIDEM, Partea a IV – a, § 53, p. 157: "Tatăl şi Fiul desăvârşesc pe cei sfinţi şi buni prin comuniunea cu Ei. În acest fel, Duhul cel Sfânt, prin participarea la El, pe cei ce cred îi face

unității de lucrare dumnezeiască asupra persoanelor umane înfăptuiește comuniunea dintre acestea într-o unitate de lucrare sinergică prin care unitatea comuniunii Treimii se împărtășește (împropriind) persoanelor umane întreolaltă (și a celor umane cu cele dumnezeiești) unitatea comuniunii oamenilor însămânțată ontologic în Trupul Tainic al Domnului, Biserica.[64] Deși conștientizăm experiența comuniunii cu Persoanele dumnezeiești trăind o lucrare unitară și unificatoare asupra noastră din partea Persoanelor Sfintei Treimi, modul transmiterii și izvorul manifestării comuniunii Trupului Tainic depășește puterea de gândire și exprimare omenească. Noi doar constatăm, suntem martori și beneficiari ai darurilor dumnezeiești față de noi – se constată prin experiere o corespondență specifică între unitatea lucrării dumnezeiești și manifestarea unitară a Trupului tainic al Domnului ca rod al harului dumnezeiesc – , dar esența harului dumnezeiesc este inaccesibilă simțirii omenești și doar analogiile și simbolurile pot descrie palid o relaționare a unității de lucrare între taina comuniunii Preasfintei Treimi și taina comuniunii nemijlocite și îndumnezeite «după chipul» celei dintâi manifestată în Trupul tainic al Domnului, Biserica.[65] În acest sens, Părintele Ștefan Buchiu susține că "Unitatea Bisericii în Hristos … este în acelaşi timp teandrică şi perihoretică, adică atât după chipul unirii ipostatice a lui Hristos cât şi după chipul unirii interpersonale sau comuniunii perihoretice a Prea Sfintei Treimi".[66] Deci lucrarea unitară din comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi, specifică izvorului monarhic – Tatăl – se revarsă și asupra firii omenești asumate de Dumnezeu Iisus Hristos aflat în comuniunea Preasfintei Treimi. Astfel, firea ce ne este proprie fiecărei persoane umane și care are ca manifestare o singură lucrare cu caracter unitar și unificator în mod distinct își găsește rodirea în Trupul tainic al Domnului ca sălaș al comuniunii

---

buni şi sfinţi şi din aceasta se învaţă că Duhul Sfânt este de aceeaşi fiinţă cu Tatăl şi cu Fiul (*ex hoc etiam unius cum Patre et Filio substantiae esse doceatur*)."

[64] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, "Firea umană luată din Preasfânta Fecioară Maria în alcătuirea Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos și în constituirea Trupului tainic al Domnului", în: *Antropologia Ortodoxă din perspectivă eclesială: provocările postmodernității*, editat de Pr. Conf. Univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, Ed. Universitaria/Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, p. 38: "Unitatea Bisericii este deodată ontologică şi perihoretică. Cele două aspecte au primit o dimensiune diferită, întrucât realitatea ontologică a unităţii este considerată ca depăşind posibilităţile de înţelegere ale raţiunii umane."

[65] IBIDEM: "atunci când vorbim despre Sfânta Treime trebuie să păstrăm o anumită tăcere asupra fiinţei dumnezeieşti. La fel, în explicarea misterului eclezial, substanţa reală a Bisericii a fost tratată cu discreţie. În general, mărturisirea dimensiunii ontologice a unităţii Trupului tainic al Domnului a fost pusă în lumină de afirmarea monarhiei Tatălui şi a înomenirii Fiului."

[66] Preot ȘTEFAN BUCHIU, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos* (teza de doctorat), Ed. Libra, București, 1997, p. 163.

Preasfintei Treimi[67] în care rostul existenței noastre este unul înnoit prin Hristos și prin luminarea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt rămâne deopotrivă ceresc prin comuniunea Sa cu Preasfânta Treime, cât și accesibil omului datorită conlucrării acestuia cu harul necreat prin vederea duhovnicească a sensului existenței noastre în comuniunea îndumnezeitoare a Bisericii.[68]

Împărtășirea de daruri duhovnicești în Trupul tainic al Domnului

Întrepătrunderea Persoanelor Sfintei Treimi astfel încât fiecare Persoană este în cealaltă deplin, fără a pierde nimic din ceea ce le este propriu, dar rămânând în același timp într-o interioritate reciprocă un singur Dumnezeu se numește după învățătura ortodoxă perihoreză. Felul exact al acestui fel de relație intra-trinitară nu îl putem cunoaște din interiorul Sfintei Treimi asemenea unei Persoane dumnezeiești care se împărtășește concret de Celelalte, dar înțelegem luminați fiind de Duhul Sfânt că numai iubirea dumnezeiască poate fi liantul perihorezei, o iubire lipsită de egoism, prin care orice relaționare dialogală se deschide primitoare și împărtășibilă unei a treia persoane – comuniunii – nu fiindcă iubirea lor este incompletă, ci fiindcă din iubire doresc să își dăruiască necondiționat iubirea.[69] Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului, prezintă perihoreza drept modul în care "fiecare Persoană a Treimii celei deofiinţă şi tearhice, într-un mod este unită, prin natură, [cu Celelalte] într-o comuniune neîntreruptă, în timp ce, în virtutea ipostasului își păstrează neschimbat caracterul însuşirilor personale, unele faţă de celelalte. Căci distincţia dintre Persoane face

[67] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 38: "Acest lucru este evident la Sfinţii Capadocieni, unde monarhia a exprimat consubstanţialitatea trinitară, iar Întruparea a pogorât la creație acest mod consubstanțial de existență. În afara acestor două realităţi, monarhie şi Întrupare, unitatea Bisericii nu are suport dogmatic."

[68] Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 609: "Știm că înaintăm în sensul existenței până la vârful suprem. Acesta ni s-a deschis prin Duhul pe Care L-am primit din Hristos, Care e pe de o parte ceresc, mai presus de toată existența imanentă, pe de alta ne dă o lumină supremă care ne-o explică pe aceasta."

[69] IBIDEM, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XIX, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 63, nota 45: "Fiul este în Tatăl și Duhul în Fiul. Astfel fiind noi în Duhul, suntem în Fiul și în Tatăl. Este ceea ce se numește perihoreză, sau interioritate reciprocă. Sensul dragostei între trei persoane este acela de a arăta că nici una din cele două nu vrea ca numai ea să iubească pe cealaltă, ci fiecare se bucură de a o vedea iubită și de alta, punându-se prin aceasta în lumină deplina ei valoare, sau de a o iubi pe aceea în comun, fără ca vreuna să se arate geloasă. Perechea celor ce se iubesc e deschisă și spre altă persoană."

imposibiă confundarea lor".[70] Însă o înțelegere greșită a perihorezei Persoanelor Preasfintei Treimi poate duce la învățături dogmatice eretice precum cea referitoare la purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul. Părintele Vasile Răducă, traducătorul în limba română a Tratatului «Despre Duhul Sfânt» al lui Didim cel Orb, argumentează că "Didim nu a mărturisit credinţa în purcederea Duhului Sfânt de la Fiul"[71] din două considerente. În primul rând, Didim nu a avut ca scop al scrierii relația de purcedere a Duhului, ci sublinierea relațiilor intratrinitare perihoretice.[72] Se observă că învățătura despre perihoreză era bine conturată atât timp cât sunt expres stabilite relații interne (purcederea) și relații externe (calitățile personale intercomunicabile). În al doilea rând, relațiile inter-personale de interioritate reciprocă în Sfânta Treime au evidențiat diferența între ceea ce este specific unei Persoane dumnezeiești cu referire la natura dumnezeiască și ceea ce sunt însușiri intercomunicabile, referitor la atributele comune Persoanelor divine. Toate acestea au fost cunoscute nu numai Răsăritului creștin, ci și Apusului, și au păstrat intactă predania Bisericii.[73] Modelul perihoretic intra-trinitar nu determină o interdependență a ființării, ci a modului de relaționare în care însușirile personale ale Fiului nu pot fi înțelese decât prin raportarea lor la însușirea Tatălui și la însușirea Duhului Sfânt, fiecare doi câte doi și toți trei împreună.[74] Pentru părintele Dumitru Stăniloae, lucrarea

---

[70] FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvântul patriarhului Fotie despre mistagogia Duhului Sfânt*, § 46, trad. de Oana Coman, în: *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, Ed. Polirom, Iași, 2013, p. 127.

[71] DIDIM DIN ALEXANDRIA (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt*, Partea a III – a, § 37, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 133.

[72] A se vedea: DIDIM DIN ALEXANDRIA (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt,* în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 133, nota 13: "aici nu vorbeşte despre purcederea din eternitate a Duhului (*emanatio ad intra*), ci despre deofiinţimea persoanelor Sfintei Treimi, despre relaţiile intra-trinitare, despre existenţa perihoretică a persoanelor Sfintei Treimi care locuiesc una în alta, îşi comunică una alteia însuşirile şi calităţile personale intercomunicabile."

[73] IBIDEM, p. 134: "Ceea ce este dat Duhului de către Fiul sau ceea ce ia Duhul din ceea ce este al Fiului nu este fiinţa Duhului, ci ceea ce este intercomunicabil în fiinţarea perihoretică a Fiului, care este al Fiului, dar şi al Duhului şi al Tatălui, fără să se anuleze distincţia persoanelor Sfintei Treimi, cum ar fi: adevărul, iubirea, înţelepciunea, bunătatea etc. Toate acestea şi multe altele sunt ale Tatălui. Dar Mântuitorul spune «toate câte are Tatăl sunt şi ale Mele» şi «toate câte sunt ale Mele sunt ale Tale şi ale Tale sunt ale Mele». Duhul, care purcede din Tatăl, primeşte aceste însuşiri intercomunicabile (nu fiinţa), atât de la Tatăl, cât şi de la Fiul, după cum şi Tatăl le primeşte de la Fiul şi de la Sfântul Duh în fiinţarea perihoretică intra-trinitară a persoanelor Sfintei Treimi. Că este aşa se vede din ceea ce Didim scrisese mai sus, spunând că Fiul şi Duhul au o singură fiinţă şi nu o relaţie de dăruitor-primitor. Numai dacă ar fi existat o relaţie dăruitor-primitor s-ar fi putut vorbi şi de o dublă originare a Duhului, ceea ce Didim nu spune şi nu acceptă."

[74] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc şi spun că Duhul Sfânt este creatură*, § II, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 34, nota 9: "Fiul fără Duhul nu e

Persoanelor Sfintei Treimi asupra persoanelor umane este oglindirea perihorezei relațiilor intra-treimice.[75] Lucrarea Persoanelor Sfintei Treimi nu este o lucrare exterioară modelului perihoretic de comuniune intra-trinitară, ci perihoreza devine chipul împărtășirii de darurile duhovnicești ca lucrări ale Persoanelor dumnezeiești față de persoanele umane ca sălaș al Preasfintei Treimi, în afara Căreia nu există nimic.[76] Comentând cuvintele Sfântului Atanasie cel Mare "Căci unul este harul din Tatăl care se împlinește prin Fiul în Duhul Sfânt",[77] părintele Dumitru Stăniloae sintetizează adevărata manifestare a lucrării dumnezeiești față de întreaga creație și în mod special perihoreza din iubire a Preasfintei Treimi ce adună și omenirea la participare sinergică.[78] Așadar, Perihoreza Sfintei Treimi se manifestă atât ca generator, cât și ca centru de gravitație al comuniunii oamenilor. Perihoreza este forță generatoare întrucât modelul comuniunii credincioșilor este modelul perihoretic intra-trinitar. Totodată este și centru de gravitație în sensul că suntem și noi credincioșii adunați în comuniunea cu Persoanele Preasfintei Treimi în Trupul tainic al Domnului nostru Iisus Hristos, Care aflate fiind în relație de perihoreză, relaționează față de noi perihoretic și modelează relațiile persoanelor umane între ele după modelul perihoretic intra-trinitar, conferind caracterul de unitate sobornicească Bisericii. Creșterea noastră duhovnicească nu este una externă în raport cu

---

Fiul dumnezeiesc adevărat, iar neexistând un Fiu adevărat, nu există nici Tatăl Lui. Nicio Persoana dumnezeiască nu este ceea ce este Ea în mod deosebit, fără Celelalte."

[75] IBIDEM, § IX, p. 45, nota 18b: "Totul se face și se desăvârșește de către Tatăl prin Fiul în Duhul. Dacă Duhul Se odihnește în Fiul, se poate spune că și Tatăl care-L purcede Se odihnește în Fiul. Deci toată Treimea Se odihnește datorită Duhului în Ea Însăși; nu tinde spre altceva, spre o Persoana de altă calitate decât cea a Fiului. Și atunci și cele create își găsesc desăvârșirea și odihna împreună cu Duhul în Fiul. Dincolo de Fiul nu mai au spre ce tinde pentru desăvârșirea lor. Fiul e cel spre care se îndreaptă dragostea Tatălui prin Duhul, și la calitatea de fii în continuă desăvârșire vrea sa aducă făpturile Sale conștiente prin Duhul. În Duhul făpturile au pe Fiul ca Frate și se adâncesc în dragostea față de Tatăl ca fii în veșnică desăvârșire."

[76] IBIDEM, § XI, p. 50: "Suntem adunați în Treime pentru ca Treimea Se oprește, prin Duhul, în Fiul, sau Duhul, venind din Tatăl peste Fiul, Îl ține pe Fiul privind la Tatăl și pe Tatăl privind la Fiul. Treimea rămâne astfel în Ea Însăși."

[77] IBIDEM, § XIV, p. 55.

[78] IBIDEM, § XIV, p. 55, nota 30: "Avem aici formula cea mai corespunzătoare adevărului. Când se numește Tatăl, se spune că împreună cu El este Fiul, iar cu Fiul, Duhul Sfânt. Nu e Duhul din Fiul, ci din Tatăl ca să Se odihnească în Fiul. Treimea este Una nu în mod simplu și uniform, ci pentru că e unită prin afecțiunea dintre Tatăl și Fiul, în care Se oprește Duhul Sfânt purcezător din Tatăl ca mărturie a iubirii Tatălui. În această Treime unită în iubire e adunată și creațiunea. Perihoreza din iubire a Treimii, prin care fiecare Persoană e în Celelalte, adună și pe oameni în această perihoreză iubitoare, care se hrănește din perihoreza Treimii. Pentru că Tatăl e prin Fiul în Duhul Sfânt, sau pentru că prin Duhul în Fiul, suntem și noi adunați prin Duhul în Fiul și uniți cu Tatăl, iar prin aceasta uniți și între noi ca frați ai Fiului și ca fii ai Tatălui."

firea noastră, ci una ontologică, întrucât Mântuitorul curăță și desăvârșește firea noastră ontologic. În același timp, modelul nostru în comuniunea cu celelalte membre al Trupului Tainic al Bisericii este perihoretic, întrucât Însuși Domnul nostru Iisus Hristos își păstrează ca Fiu Înomenit relațiile perihoretice cu Celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, pe care le conferă Trupului Său tainic, Biserica.[79] În teza sa de doctorat, Părintele Ștefan Buchiu, susține că "Unitatea Bisericii în Hristos … este în acelaşi timp teandrică şi perihoretică, adică atât după chipul unirii ipostatice a lui Hristos cât şi după chipul unirii interpersonale sau a comuniunii perihoretice a Prea Sfintei Treimi."[80] Astfel, Trupul tainic al Domnului se află într-o unitate a comuniunii membrelor Trupului după model perihoretic, dar și mădularele Bisericii sunt adunate laolaltă cu Persoanele Sfintei Treimi după chipul unirii ipostatice a firii divino-umane în Persoana Mântuitorului. O consecință a revărsării perihoretice a darurilor duhovnicești împărtășite Trupului Tainic al Domnului datorită unirii ipostatice în Mântuitorul a firilor divine și umane, se arată de către Părintele Mitropolit Irineu Popa a fi comunicarea biruinței morții și învierii Sale nouă și totodată împroprierea acestei morți și învieri de către noi ca evenimente personale proprii în Trupul unic al Domnului aflate totodată în interdependență cu moartea și învierea Domnului nostru Iisus Hristos, acestea fiind actualizate permanent în noi de către Duhul Sfânt.[81] Desigur că împărtășirea de darurile Duhului Sfânt este desemnată de relația dintre om și Persoana dumnezeiască a Duhului Sfânt, unire nedespărțită și caracterizată în accepțiunea Sfântului Maxim de termenul perihoreză folosit anterior în disputele hristologice.[82] Nefiind împărtășire de firea dumnezeiască sau de ipostas, relația dintre om și Dumnezeu generează un "schimb comun", prin care omul este îndumnezeit, iar Dumnezeu Se Înomenește, căci Întruparea conține taina

[79] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 38: "unitatea Bisericii este deodată ontologică şi perihoretică. Cele două aspecte au primit o dimensiune diferită, întrucât realitatea ontologică a unităţii este considerată ca depăşind posibilităţile de înţelegere ale raţiunii umane."

[80] Preot ȘTEFAN BUCHIU, *Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 163.

[81] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 35: "Este de la sine înţeles că firea Lui omenească, luată din Preacurata Fecioară Maria, nu a putut ţine moartea, pentru că era a Cuvântului. Dar în legătură cu ea este firea tuturor oamenilor. Sau Cel ce o avea ca fiind a Lui avea în El raţiunile tuturor oamenilor, ca chipuri ale raţiunilor lor unite în El. Toţi eram deci în El, Care a murit și a învins moartea. Deci a murit și a înviat pentru toţi și, virtual, cu toţi."

[82] † TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 290: „Pentru a desemna raportul real între om și Dumnezeu în cadrul unirii lor nedespărțite și dincolo de orice confuzie și amestec panteiste, Sfântul Maxim face recurs la termenul de perihoreză, pe care îl folosise deja în hristologie."

împlinirii sfatului cel mai înainte de veci al Preasfintei Treimi de a fi în comuniune deplină cu omul, adică printr-o perihoreză a asumării Înomenirii Fiului și îndumnezeirii oamenilor, taina Întrupării Mântuitorului.[83]

Modul în care ne sunt împărtășite darurile duhovnicești de către Persoanele Sfintei Treimi nu este unul static, ci dimpotrivă, împărtășirea este dinamică, în sensul că suntem susținuți de-a lungul întregii existențe în mod personal de către Persoanele Sfintei Treimi, însă prezența Lor este transparentă doar modelului perihoretic de viețuire. Conștientizăm prezența Tatălui, a Fiului și Duhului Sfânt doar în măsura în care noi înșine suntem în relație perihoretică cu celelalte mădulare ale Trupului tainic al Domnului și cu Persoanele Sfintei Treimi. Când Preotul rostește cuvintele "*Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh*" în cadrul unei Sfinte Taine, aceasta înseamnă că darul binecuvântării este împărtășit tuturor în cadrul Împărăției Sale unde toți suntem într-o sobornicitate perihoretică și în Care Tatăl lucrează prin Fiul în Duhul mântuirea noastră, raportându-se la noi ca fiind deja fii ai Împărăției Sale, întrucât chemarea la existență din partea Sfintei Treimi, presupune atât crearea, cât și susținerea și așezarea noastră în demnitatea ontologică de fii ai Împărăției, Dumnezeu fiind prima și ultima cauză a înaintării continue în împărtășirea perihoretică de darurile Preasfintei Treimi.[84] Ridicarea și

---

[83] IBIDEM, p. 291: „Întrepătrunderea sau perihoreza reciprocă a omului cu Dumnezeu nu are ca fundament identitatea de fire – ca în cazul Persoanelor Sfintei Treimi –, nici identitatea de ipostas – ca în cazul celor două firi ale lui Hristos. Este o întrepătrundere de iubire, de dar reciproc, de întâmpinare mutuală. Este vorba de un schimb bun conform căruia omul este îndumnezeit prin pătrunderea energiilor dumnezeiești în străfundul ființei sale. Dumnezeu este înomenit din iubire pentru om și prin voința de a lucra pururea în toți taina Întrupării Sale."

Aceasta reprezintă în fapt sinteza Părintelui Mitropolit Teofan asupra învățăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul, pe care îl și citează astfel: "[Omul] s-a sălășluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu aşa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit şi L-a format în sine. Unul ca acesta este şi se numeşte dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorământ şi Se numeşte pentru el om, iar puterea acestei dispoziţii mintale se arată în faptul că ea îndumnezeieşte pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea faţă de Dumnezeu, şi înomeneşte pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să se lucreze pururea şi în toţi taina întrupării Sale.", în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua,* II, § 53, trad., introd. și note Pr. Dumitru Stăniloae, în: *Col. PSB*, vol. 80: *Ambigua, Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 87.

[84] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XII, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 52, nota 25: "Tatăl Însuși ne creează, ne susține, ne conduce prin Cuvântul în Duhul. Tatăl e ultima cauză în Treime și în lucrările dumnezeiești îndreptate spre noi. Și pe noi ne creează și ne susține și ne conduce

chemarea noastră ca parteneri într-o relație de comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi, nu este o așezare a noastră în raport de inferioritate ca relație. Ființial noi nu ne putem depăși constituția de creație și nu putem fi de aceeași fire cu dumnezeirea, dar aceasta nu înseamnă că Persoanele Sfintei Treimi se raportează la noi perihoretic ființial, ci ipostatic, personal, fiind adunați după har în Trupul tainic al Domnului Iisus Hristos – și (de la Tatăl) prin Fiul Înomenit (în Duhul Sfânt) – în Sfânta Treime. Ori relația dintre persoanele umane și Persoanele Sfintei Treimi este cea mai înaltă relație de care poate avea parte persoana umană în raport cu ființarea ei ipostatică, întreținută de harul dumnezeiesc, întrucât este chemată și susținută să trăiască veșnic în Împărăția veșniciei, ceea ce este superior ontologic creatului. Astfel, iubirea, odihna și afecțiunea Tatălui se revarsă asupra Fiului și Duhului, și fiind înfiați prin Fiul în Duhul noi le primim ca daruri duhovnicești primite de Ei de la Tatăl.[85] Mai mult, Dumnezeu fiind Iubire, prin Persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat ca Dar adus ce Se dăruiește jertfindu-Se nesângeros[86] ne sunt dăruite și cele ale Duhului Sfânt și a Tatălui ce sunt Darurile vii și dumnezeiești ale vieții noastre veșnice de Care ne împărtășim permanent prin Sfintele Taine și împreună cu Care rămânem

---

prin Fiul în Duhul aflat în Fiul, așezându-ne în mod tot mai deplin în Fiul. Nu se trece în Dumnezeu dincolo de Fiul, căci în Fiul Se odihnește Duhul și de aceea ridicându-ne pe noi în Sine, ne adună în Fiul, în Care este Duhul. Mai sus de calitatea de fii ai Tatălui nu putem ajunge. Căci la o iubire superioară celei de fii față de Dumnezeu nu se poate ajunge. Dar în această calitate de fii suntem chemați să înaintăm la nesfârșit."

[85] IBIDEM, § XII, pp. 52-53, nota 26: "Tatăl fiind prin Fiul în Duhul, fiind noi în Duhul, suntem prin Fiul în Tatăl Însuși. Duhul purcede din Tatăl în Fiul, nu trece de Fiul. Deci aflându-ne noi în Duhul, nu suntem mai jos de Fiul, din Fiul în care este Duhul și prin Fiul suntem legați de Tatăl ca fii. Dragostea Tatălui care se odihnește prin mărturia Duhului Sfânt în Fiul, Se odihnește și în noi. Suntem ridicați astfel în afecțiunea Tatălui. Totul e adunat după har în Sfânta Treime. Tatăl ne trimite prin Fiul pe Duhul, ca, adunându-ne în Duhul, să fim conduși în Fiul și prin Fiul în Tatăl. Căci Fiul e în relație filială cu Tatăl. Prin Fiul Se trimite Duhul filiației făpturilor. Prin Fiul ni Se trimite Duhul pentru că Se află «în Fiul» venind din Tatăl. Mai ales ni se dă prin Fiul întrupat, intrat în legătură cu noi prin firea Sa omenească. Dar ne este dat de Fiul ca să ne adune în Sine, odată ce Duhul este în Sine. Este o mișcare a Duhului de la Tatăl prin Fiul spre noi și de la noi prin Duhul în Fiul și prin El spre Tatăl. Treimea Se mișcă în Sine în felul acesta și face și cu noi la fel. Când ni se spune că Tatăl conduce pe oameni prin Fiul în Duhul, sau prin Duhul în Fiul, se arată că Duhul nu e un locaș despărțit de Fiul, sau nu e ultimul în care ne conduce Tatăl, ci Fiul e ultimul locaș în care suntem readunați, dar în acest ultim locaș Se odihnește Duhul."

[86] *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, *Rugăciunea heruvicului*, în: *Liturghier*, *ed. cit.*, p.160: "Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi, Hristoase, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor"

nedespărțiți încă din Biserică în Împărăția lui Dumnezeu "acum și nu încă"[87] în cadrul Sfintei Liturghii. Relația dintre Persoanele Sfintei Treimi are un caracter unitar și unificator, iar aceasta face ca raportarea persoanei umane la Persoanele Sfintei Treimi să fie unitară și arată că nu putem să ne raportăm la o Persoană a Sfintei Treimi decât așa cum ne raportăm tuturor Persoanelor Sfintei Treimi datorită perihorezei intra-treimice.[88] În acest proces de raportare ca relaționare a unei persoane umane, aceasta devine deja parte a unui întreg pe care îl mărturisește și în care se integrează prin sinergie.

Împărtășirea de daruri duhovnicești își are izvorul în Dumnezeu Tatăl, Cel ce împărtășește întreaga dumnezeire a Fiului, Care primește într-o stare de ascultate darul Tatălui, iar Duhul este Cel care Se îmbogățește cu dăruirea și ascultarea celorlalți. Acest model intra-trinitar este folosit de Dumnezeu asupra creației, față de care Tatăl este izvorul, Fiul este transmițătorul, iar Duhul Sfânt este desăvârșitorul Care împlinește lucrarea Tatălui ca Tată, rămânând Duh și face transparentă dăruirea Fiului ca Fiu, actualizându-Se ca Duh al Tatălui și al Fiului ori de câte ori este invocat în rugăciunile noastre. Modelul dăruirii dumnezeiești față de creației este deci perihoretic.[89] Pe de altă parte, relația dintre Persoanele Sfintei Treimi nu

---

[87] *, *Liturghier*, *ed. cit.*, p. 132: "Vremea este a sluji Domnului. Binecuvintează, părinte!"; 1.*, *Dumnezeiasca Liturghie a celui între Sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur*, Chilia «Buna Vestire», Schitul «Sfântul Dimitrie» – Lacu, Sfântul Munte Athos, 2012., p. 33: "Vremea este a face Domnul. Binecuvântează Stăpâne".
Timpul liturgic capătă o altă valoare și este transfigurat, *acum și nu încă*, în timpul – vremea – lucrării Domnului nostru Iisus Hristos ca adevăratul săvârșitor al dumnezeieștii Liturghiei, cerești și pământești deopotrivă, căci dumnezeiască fiind slujirea, transcende timpul și spațiul, creatul. În acest sens trebuie poate fi interpretată făgăduința Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ca una ce se va împlini deplin în Împărăția lui Dumnezeu, de care ne facem părtași încă din viața aceasta în Sfânta Liturghiei: "Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viţei până în ziua aceea când îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu." (Ioan 14, 25). "Ziua aceea" despre care mărturisește Hristos nu poate fi alta decât "vremea" în care Va sluji Sfânta și dumnezeiasca Liturghie, în care "rodul viței" este desigur Sfântul Trup și Sânge al Său împărtășit tuturor spre îndumnezeire și moștenirea vieții veșnice în Împărăția Preasfintei Treimi (n.n.).
[88] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XV, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 56, nota 32: "Pavel, spunând: «Mărturisesc înaintea lui Dumnezeu și a lui Iisus Hristos», a cunoscut că nu se desface Duhul de Fiul, ci e și El în Hristos, precum Fiul în Tatăl… E perihoreza treimică în care sunt prinși și oamenii, sau creațiunea întreagă. Fiul e în Tatăl, Duhul, în Fiul. Deci noi, fiind în Duhul, suntem în Fiul și cu El la sânul Tatălui."
[89] IBIDEM, § XVI, p. 58, nota 35: "Tatăl e dumnezeirea întreagă în mișcarea dăruitoare a ființei Sale, Fiul, dumnezeirea întreagă în starea primitoare a ființei, iar Duhul Sfânt e dumnezeirea întreagă în bucuria ce rezultă din mișcarea dăruitoare și primitoare desăvârșită a celorlalte două Persoane."

este una de descompunere sau de compunere, în sensul că Persoanele nici nu se împart dăruindu-se și nici nu se adună împărtășindu-se Una de Celelalte, ci fiecare Persoană dumnezeiască își păstrează neschimbate însușirile personale și întreaga fire dumnezeiască, spre deosebire de creația despărțită de harul dumnezeiesc.[90] Totuși, modul în care noi *singuri* ne împărtășim de darurile duhovnicești este doar un chip palid al modelului perihoretic în această lume trecătoare și schimbătoare. Omul încă propagă dezbinarea firii sale și această rupere de unitate, de întreg, duce la imposibilitatea unei persoane umane de a împărtăși întreaga ei fire alteia, după modelul Persoanelor Sfintei Treimi care posedă firea dumnezeiască în întregime. Eu însumi nu sunt un întreg și oricât m-aș dărui, nu aș putea dărui tot ce aș putea fi. Numai în unire cu Domnul nostru Iisus Hristos Înviat veșnic și neschimbător, care a asumat întreaga fire umană, persoana umană poate să se dăruiască în felul ei unic și Mântuitorul să plinească lipsurile ei cu întregirea Sa. Și plinirea persoanei umane cu plinătatea lui Hristos nu este una exterioară, ci este una unitar-întregitoare și personală fără suprapuneri ale eu-lui fiecăruia, prin faptul că acea persoana umană este un membru unic al Trupului Său tainic și Hristos, Capul Trupului, ce împlinește lipsurile ei prin dăruirea de sine liberă și iubitoare a celorlalte membre ale Trupului Tainic, în care și prin care ea și ceilalți se simt Una în Hristos, în Duhul și în Tatăl, Care prin manifestare sunt Una.[91] Chiar dacă persoana umană poate slăbi în intensitatea dăruirii datorită împărțirii – alterității – firii sale, împărtășirea Persoanelor dumnezeiești în cadrul Sfintei Treimi și față de creație este plenară și nedivizată.[92]

Relațiile perihoretice în Sfânta Treime sunt de natură personală, iar o relație personală conservă însușirile unice a Persoanelor dumnezeiești drept unicitate a identității personale. Fiecare Persoană dumnezeiască se împărtășește deplin și personal Celorlalte drept Ea Însăși și rămâne în continuare cu aceleași însușiri ipostatice. Însă persoanele umane pe lângă faptul că nu își pot împărtăși întreaga fire, nici nu pot rămâne întotdeauna cu aceeași identitate față de toate persoanele umane. Cel ce este tată, a fost la

[90] IBIDEM, § XVI, pp. 58-59: "Căci nu e Dumnezeu ca omul și nici nu are o fire împărțită. De aceea nici nu naște Tatăl pe Fiul împărțindu-Se, ca să Se facă și tată al altuia, fiindcă nici El nu este dintr-un tată. Nici Fiul nu e parte a Tatălui. De aceea nici nu naște cum S-a născut El, ci e întreg chipul și strălucirea unui întreg."

[91] IBIDEM, § XVI, p. 59, nota 37: "Deși oamenii par sa aibă o fire mai unită prin relațiile reciproce mai bogate de născători și născuți, totuși aceasta înseamnă și o împărțire a firii lor și a atenției între ei, pe când la Dumnezeu firea nu se împarte, ci fiecare Persoană are toată firea fie ca Tată, fie ca Fiu. Nu e necesar să se comunice firea multiplu împărțită prin multiple nașteri. Tatăl Se comunică întreg Fiului. Toată atenția Tatălui e îndreptată spre unicul Fiu și a Fiului spre Cel ce e Tatăl Său."

[92] IBIDEM, § XVI, p. 58, nota 34: "Nu se slăbește afecțiunea Tatălui unic față de Fiul unic și nici afecțiunea Fiului față de Tatăl unic. Ei sunt pereche veșnic unită în Duhul Sfânt."

rândul său fiul unui alt tată, care nu mai este nici fiu, nici tata, ci bunic. În Sfânta Treime însă Tatăl rămâne exclusiv Tată veșnic atât pentru Fiul și Duhul, cât și față de orice altă persoană umană, din orice timp, în orice loc și oricât de mult s-ar împărtăși altor personae.[93] Iubirea dumnezeiască este revărsată peste persoanele umane în chip perihoretic, întrucât fiecare Persoană a Sfintei Treimi relaționează personal cu fiecare dintre noi, deoarece Ele rămân prin perihoreză Una și noi suntem înglobați în unitatea Trupului tainic al Domnului nostru Iisus Hristos, a Cărui Cap este împărtășit perihoretic în unitatea treimică a Preasfintei Treimi, ce se împărtășește și se sălășluiește în noi prin harul dumnezeiesc după lucrarea personală[94] a fiecărei Persoane dumnezeiești, Care își păstrează identitatea ca purtătoare integrale ale firii dumnezeiești, ceea ce face ca o Persoană să relaționeze cu Alta, precum cea de-a Treia, ci în mod propriu. Mai exact, deși în Preasfânta Treime se manifestă nenașterea, nașterea și purcederea, totuși fiecare Persoană dumnezeiască are însușiri proprii prin care se manifestă conform lor fără a-și împrumuta sau transfera însușirile, deși fiecare Persoană în același timp se dăruiește integral Celorlalte. Mai mult decât atât, fiecare Persoană dumnezeiască «mijlocește» împărtășirea unei Persoane dumnezeiești către o a treia Persoană dumnezeiască exact așa cum este Persoana «mijlocită», păstrându-I identitatea, dar în același timp bucurându-se de unirea Celorlalte două, fiind împreună cu ele împărtășită prin perihoreză.[95] Spre deosebire de relațiile intra-trinitare prezentate mai sus,

[93] IBIDEM, § XVI, p. 60, nota 42: "Persoana nu diminuează calitatea de unicitate a Ei în treapta supremă a existenței. La noi se menține unicitatea, întrucât o persoana umană nu dă ca tată toată firea fiului. La Dumnezeu nu s-ar putea menține această unicitate astfel, întrucât Tatăl dă toată firea Sa Fiului, ci prin faptul că Tatăl e numai Tată și Fiul numai Fiu. Dar prin aceasta Tatăl ne rămâne și nouă exclusiv Tată și Fiul exclusiv Frate, accentuând valoarea acestei calități a noastră. Sau noi devenim exclusiv fii ai Tatălui, uniți cu Fiul ca Fiu. Tatăl suprem nu se relativizează pentru noi. Dar prin aceasta și valoarea noastră de fii ai Tatălui, iubiți de Tatăl, rămâne în veci. Dumnezeu ar putea crea la nesfârșit alte lumi, ca să-și arate dragostea Sa infinită. Dar infinitatea dragostei Sale adevărate și-o poate păstra nu creând la infinit alte persoane, ci ridicându-le la infinit pe cele pe care le creează prin arătarea dragostei de Tată și de Frate și în simțirea de către ele a acestei iubiri. De aceea nu sunt nici tați mai mulți, nici fii mai mulți cărora să le arate dragostea. Iar noi vom urca la nesfârșit în trăirea înfierii, sau a alipirii la Fiul și în simțirea dragostei părintești."

[94] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XX, în*: trad. cit., ed. cit.,*p. 66: "cum Duhul fiind în noi, se spune că Fiul este în noi, iar că Fiul fiind în noi, se spune că Tatăl este în noi, sau cum fiind peste tot Treime, Treimea e înțeleasă în Unul, sau cum Unul fiind în noi, se zice că Treimea este în noi."

[95] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: IBIDEM, § XX, p. 67, nota 52: "Dar Fiul Se reflectă în Duhul ca în chipul Său, ca Fiu, nu cum Se reflectă Tatăl în Fiul ca Tată. Duhul nu e chip al Fiului ca al celui ce L-ar naște, sau din care ar iradia, cum e Fiul chip al Tatălui, ca al Celui ce e născut din Tatăl. În Duhul trăim pe Fiul ca Fiu sau ca chip al Tatălui, ca pe Cel ce-L primește pe Duhul din Tatăl și e întors ca Fiu spre Tatăl."

relațiile inter-umane nu pot reproduce în manifestarea lor concretă perihoreza treimică decât într-un chip difuz. Doar o raportare a relațiilor inter-umane la Persoanele Sfintei Treimi și perihoreza Lor ne poate angaja într-o reciprocitate în care factorul omogen îl reprezintă harul Duhului Sfânt. Așa cum numai Duhul Sfânt este permanent prezent între Tatăl și Fiul, tot astfel și între noi oamenii numai Duhul Sfânt este permanent prezent spiritual de la Cincizecime și lucrează continuu asupra păstrării atât a identității și unității fiecărei persoane umane, cât și asupra păstrării relațiilor inter-umane, dar și asupra relațiilor divino-umane, înveșnicite în unirea ipostatică a Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, Duhul pnevmatizează membrele Bisericii într-un singur Trup, păstrând atât unitatea Trupului tainic al Domnului nostru Iisus Hristos, cât și identitatea fiecărei persoane umane ca membru concret identificat în Trupul pnevmatic, menținând comuniunea tuturor întreolaltă după modelul interiorității reciproce divine.[96] Așadar, numai în unire cu Dumnezeu, primind lucrarea Lui față de noi, putem desăvârși comuniunea între noi. Această putere de desăvârșire vine din desăvârșirea Treimii care desăvârșește toate. Numai Persoanele desăvârșite pot așeza, menține și spori în comuniune desăvârșită alte persoane într-un chip numai de Ele săvârșit – *de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt* – pentru că Treimea nu înființează ceva nou, ci împlinește în toate ceea ce plinește în Sine, comuniunea tuturor în Duhul Sfânt.[97] Pentru

[96] IBIDEM, § XXI, pp. 69-70, nota 59: "Există chiar la oameni o «interioritate reciprocă» (cum zice Madinier), sau o perihoreză, nu numai între mine și tine, ci și între mine și tine pe de o parte și altul pe de alta, sau între noi doi și el. Dar așa cum al treilea e nu numai cel aflat în altă relație cu mine și cu tine decât cea directă între mine și tine, ci și cel permanent prezent spiritual între noi doi, această poziție în mod exclusiv o are Duhul între Tatăl și Fiul. Căci așa cum în Dumnezeu, Tatăl e numai Tată și Fiul numai Fiu, așa Duhul e numai în acest rol nu și în acela al vreunuia. El e în acest rol potența multiplului dintre oameni. La persoanele umane interioritatea reciprocă se repetă multiplu și rolurile se schimbă, pe când la Persoanele divine e mereu aceeași și de supremă deplinătate. Aceasta are ca temei o unicitate deosebit de accentuată a fiecăreia, cum nu e la oameni, căci unicitatea lor se întemeiază mai mult pe unicitatea cu totul accentuată a Persoanelor divine. Tatăl e numai Tată, Fiul numai Fiu, Duhul Sfânt numai Duh Sfânt. De aceea fără unicitatea Persoanelor divine greu s-ar explica unicitatea persoanelor umane. Deosebirea între felul cum e interior Duhul Fiului, față de felul cum e interior Tatăl Fiului, prin Duhul, e că Tatăl o înfăptuiește aducând Fiului mărturia Duhului, ca o manifestare accentuată a iubirii paterne, în Fiul intensificându-se, chiar prin această prezență a Duhului în Sine ca martor al iubirii paterne, simțirea Sa filială. De aceea numai iradiind în oameni Duhul din Fiul se produce simțirea lor filială accentuată față de Tatăl. Pe cât de mare e unicitatea Persoanelor divine, pe atât de mare e unitatea între Ele. Acestea două se țin în cumpănă. Și prin ele se menține unicitatea și comuniunea între persoanele umane în Dumnezeu."

[97] IBIDEM, § XXIII, p. 74, nota 70: "Treimea e desăvârșirea lui Dumnezeu și din Ea vine desăvârșirea făpturilor. Dar Treimea Se arată deplin în Duhul, în Cel de al treilea, Care purcezând din Tatăl Se odihnește în Fiul. De la Tatăl pornește orice lucrare cu privire la creaturi, prin Fiul se face și în Duhul primim pecetea existenței. Dragostea pornește de la

Sfântul Atanasie cel Mare, deși fiecare Persoană dumnezeiască își păstrează identitatea și însușirile proprii fiind Dumnezeu-Treime, totuși în raportul dintre ele Duhul Sfânt este numit Chipul Fiului, iar Fiul este cunoscut drept Chipul Tatălui. Mai mult decât atât, revărsarea darurilor duhovnicești dumnezeiești asupra persoanelor umane se realizează prin asemănare perihoretic, întrucât și noi ca persoane suntem chemați să fim *în* Duhul Sfânt asemenea chipului Fiului Său, iar *prin* Fiul asemenea chipului Tatălui Său.[98] Dar însușirile proprii Persoanelor dumnezeiești (*nenașterea*, *nașterea* și *purcederea*) precum și cele de Chip al Fiului și Chip al Tatălui – evidențiază Părintele Dumitru Stăniloae – sunt unice și proprii prin izvorul relaționării Duhului Sfânt (de Chip al Fiului) și respectiv Fiului (de Chip al Tatălui), nefiind inter-schimbabile/transferabile și astfel cedate/pierdute. Chiar dacă noi suntem chemați să fim asemenea Chipului Fiului ca Duhul Sfânt și Chipului Tatălui ca Fiul, asemănarea nu se realizează prin transferul acestor însușiri nouă, ci prin împărtășirea neîmpărțită și dăruită tuturor plenar fără ca izvorul relaționării să își piardă calitatea însușirii.[99] Referitor la toate cele primite de Fiul de la Tatăl, Părintele Stăniloae arată că darurile lui Dumnezeu-Tatăl sunt împărtășite de Duhul Sfânt ca fiind cele primite de Fiul ca Fiu. Aceasta arată că Duhul Sfânt are calitatea de Mijlocitor între Dumnezeu-Tatăl și persoanele umane prin Fiul în Trupul Său tainic, dar în același timp este Mijlocitor și al nostru către Dumnezeu-Tatăl prin Fiul în Biserică. Întrucât mijlocirea Duhului este prin Fiul ca Fiu al Tatălui, oricine este mijlocit către Tatăl (este mijlocit Tatălui) este intermediat prin Fiul ca fiu, distinct de Fiul și de ceilalți fii, rămânând același.[100] Așadar, deși sunt

---

Tatăl și ajunge la Duhul Sfânt, se îndreaptă spre Fiul și prin El spre toate făpturile, care de aceea se desăvârșesc în Duhul. Căci desăvârșirea dragostei între doi se adevereşte în odihna lor în Duhul comuniunii, sau în odihna celor doi prin Duhul în toate."

[98] SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XXIV, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 77: "Căci Duhul se zice chip al Fiului, «Căci pe cei pe care mai înainte i-a știut, mai înainte i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său» (Romani 8, 29). Deci dacă și după ei Fiul e mărturisit ca nefiind creatură, nu va fi creatură nici chipul Lui. Căci precum este chipul, așa trebuie să fie și Cel al cărui chip este. De aceea în mod cuvenit se mărturisește și Cuvântul ca nefiind creatură, odată ce e chipul Tatălui."

[99] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: IBIDEM, § XXIV, p. 77, nota 76: "Aceasta nu înseamnă că și Duhul e Fiu al Tatălui, cum e Fiul chip al Tatălui, ca născut din Tatăl. Duhul reflectă pe Fiul ca Fiu. Fiul reflectând pe Tatăl este totuși Fiu și nu Tată, deci și Duhul reflectând pe Fiul, nu e Fiu, pentru că nu reflectă pe Fiul ca devenit pentru El Tată, Ci face pe Fiul arătat în calitatea Lui de Fiu exclusiv, care nu naște."

[100] IBIDEM, în: Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sfântul Duh, către același Episcop Serapion*, § I, în*: trad. cit., ed. cit.,* pp. 114-115, nota 3: "Primindu-le de la Tatăl, Fiul le are în calitate de Fiu, le trăiește cu conștiința că le are de la Tatăl, iar Duhul, având-le de la Fiul, le trece în făpturi, care le trăiesc cu simțirea cu care le trăiește Fiul ca Fiu. Neprimindu-le însă Duhul de la Tatăl direct ca Fiul, nu ni le aduce făpturilor ca un alt Fiu,

mijlocit Treimii, rămân ca persoană același și mă dăruiesc tuturor doar ca eu însumi, iar Duhul Sfânt mi le dăruiește pe toate ale Fiului așa cum I le-a dăruit Tatăl și cum Însuși Fiul le are. Aceasta mă ajută să mă comunic celorlalți, atât în Treime, cât și în Biserică, așa cum sunt și să rămân eu însumi în comuniune cu ceilalți, deși dăruiesc tot ceea ce sunt și am și primesc toate câte le dăruiesc și sunt ceilalți, rămânând fiecare unici.[101] În același timp, Dumnezeu-Fiul Înnomenit participă la rândul Său în Trupul tainic al Său asemenea unei rădăcini – vița de vie[102] – prin care este transmisă seva euharistică a creșterii duhovnicești în relație nu numai a Sa cu noi ca mădulare, ci și a noastră cu Persoanele Sfintei Treimi după modelul perihoretic ce își are izvorul lucrărilor în Dumnezeu Tatăl. Părintele Mitropolit Irineu Popa folosește în acest sens exemplul biblic al butucului de viță de vie și al mlădițelor prin care este asemănată creșterea noastră în relație de comuniune cu Sfânta Treime, *de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt*.[103] Însușirile Persoanelor dumnezeiești sunt unice atât în ce privește apartenența însușirii la Persoană, cât și referitor la raportarea unică și irepetabilă a unei Persoane fața de Cealaltă. Părintele Stăniloae exemplifică acest lucru prin aceea că deși Duhul e Chipul Fiului, Fiul nu este Chipul Duhului. Pentru raportarea Duhului ca Chip al Fiului Părinții Bisericii mărturisesc un alt fel de relație decât raportarea Fiului drept Chip al Tatălui (prin naștere), diferențiind felul Chipului de la o relație de alta.[104] Relația

---

ca să nu se confunde cu Fiul. Duhul, purcezând din Tatăl, are o altă relație directă cu Tatăl, dar ca să ia de la Fiul toate câte le aduce creaturilor puse de Tatăl în Fiul. Deci Fiul rămâne Fiu, comunicându-ni-le prin Duhul, nu devine Tatăl sau originea ultimă a celor date. Nu devine deci nici originea Duhului."

[101] IBIDEM, § I, p. 115, nota 3: "Se arată și prin aceasta perihoreza Celor trei Persoane; dar aceasta lasă distinctă existența fiecăreia din Celelalte două ca ceea ce este Ea Însăși. Nimic nu se trăiește sau se dă separat de vreuna sau de două din Ele. Precum Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul, așa este și Duhul în Fiul. Dar Tatăl are în Fiul, Care este în Sine, și pe Duhul, sau în Duhul și pe Fiul. Duhul aflător în Fiul ia din Fiul toate câte le dă Tatăl Fiului ca să le treacă oamenilor cu simțirea că le au comune cu Fiul, ca să-i întoarcă spre Tatăl, cum e și Fiul întors din Duhul spre Tatăl."

[102] Ioan 15, 5: "*Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele*. Cel ce rămâne întru Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteţi face nimic." Ioan 15, 1: "*Eu sunt viţa cea adevărată* şi Tatăl Meu este lucrătorul."

[103] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 35: "Deci, întocmai precum butucul viţei şi mlădiţele, credincioşi se hrănesc din Mântuitorul Hristos Cel euharistic şi se întrepătrund unul cu altul pentru a fi crescuţi de Tatăl Cel ceresc în Duhul Sfânt (Ioan 15, 5)."

[104] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh, către același Episcop Serapion*, § III, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 117, nota 6b: "Părinții spun că Duhul e chipul Fiului, cum Fiul e chipul Tatălui. Dar nu spun niciodată că Fiul e chipul Duhului. Însă Duhul e altfel chipul Fiului de cum e Fiul chipul Tatălui. Fiul e chipul Tatălui pentru că Se naște din El. Duhul e însă chipul Fiului pentru că «strălucește» din El cum a spus Patriarhul Grigorie Cipriotul în sec. XIII. ÎI face

dintre persoana umană și Cea dumnezeiască stă întocmai în modelul perihoretic al relațiilor Persoanelor dumnezeiești între Ele și acest model se află într-o strânsă legătură ce face transparentă actualizarea relațiilor de comuniune între oameni după chipul celor intra-treimice prin împreună-lucrare.[105]

Concluzii

Duhul Sfânt este Cel care unește membrele într-un singur Trup tainic al Domnului, însă modul comuniunii lor este cel de dublă perihoreză sau perihoreză extinsă, în care persoana umană este permanent în comuniune cu celelalte persoane umane, cât și cu Treimea, căci unirea cu Dumnezeu-Fiul Înomenit se realizează în Duhul Sfânt, prin care suntem recunoscuți fii ai Tatălui ca împreună-locuitori în Trupul Mântuitorului prin umanitatea noastră asumată de Fiul prin Întrupare.[106] Duhul Sfânt este Cel Care ne unește pe noi cu Fiul și prin Fiul cu Tatăl, arătând prin Duhul pe Fiul ca model desăvârșit de fiu al lui Dumnezeu accesibil numai pentru noi.[107] Dar între Duhul și Fiul ca Fiu al Tatălui este o altfel de relație decât între Duhul Sfânt și noi ca fii prin Fiul ai Tatălui, tocmai pentru că această relație este proprie numai Duhului și Fiului, diferită fiind de relațiile dintre Tatăl și Fiul și respectiv dintre Tatăl și Duhul.[108] Conservarea însușirilor proprii fiecărei Persoane în Sfânta Treime arată ca nu există o alterare a relațiilor intra-trinitare. Orice modificare adusă libertății de ființare și manifestare proprie

---

pe Fiul să strălucească și această strălucire să se vadă ca o frumusețe vie a Fiului. Și acest chip strălucitor al Fiului se vede în Duhul, ca într-un chip al Fiului. Chipul nu e despărțit de model. Chipul se știe deosebit de model, dar totodată unit cu modelul."

[105] IBIDEM, § III, p. 117, nota 6b: "Când cineva e strâns unit cu mine, în mine se vede chipul lui, în lucrarea mea se vede lucrarea lui. Dar el rămâne el și eu rămân eu. Nimeni nu are un chip decât în relație intimă cu altul. Și e chipul altuia în măsura relației de iubire cu acela. În acest sens Duhul e chipul lui Hristos. Dar în chip se vede și modelul fără să se confunde: «Cine Mă vede pe Mine, vede pe Tatăl». Noi suntem chipul lui Hristos prin Duhul, pentru că Duhul Însuși e chipul strălucitor al lui Hristos. Dar un chip transcendent nouă. Iar în Hristos Însuși modelul transcendent al omului se face subiectul chipului Său uman. Dar nu fără lucrarea Duhului."

[106] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 35: "În această împreună-locuire sau perihoreză membrele Trupului se unesc cu Domnul slavei în Duhul Sfânt şi cu celelalte mădulare împlinind Trupul Tainic al Domnului."

[107] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh, către acelaşi Episcop Serapion*, § III, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 117, nota 6b: "Căci Duhul este supremul chip al Fiului, în Duhul strălucește Fiul. Dar pentru noi Fiul ca model este transcendent, pentru Duhul însă nu. Însă Duhul ne ridică la unirea cu Fiul cel transcendent. Această unire a noastră cu Fiul ca model al nostru și cu Duhul ca chip al Lui nu ne confundă nici cu Fiul, nici cu Duhul, precum nici Duhul nu Se confundă cu Fiul."

[108] IBIDEM, § III, p. 118: "E o interioritate reciprocă între Fiul și Duhul, deosebită de cea dintre El și Tatăl, sau de cea între Tatăl și Fiul."

printr-o influență cauzată de altceva sau altcineva degenerează nu numai persoanele, ci însăși ființa ca esență a lor. Deși prin păcat oamenii au căzut în alteritate și această alteritate este propagată prin conceperea trupească, însăși proprietățile proprii se alterează devenind din fiu tată și apoi îndepărtându-mă de originea strămoșului meu ca sursă a mea, acest lucru este cu neputință în cazul dumnezeirii, întrucât doar Fiul și numai Fiul se naște veșnic din Tatăl ca Fiu. Deci veșnica naștere din Tatăl nu este numai într-o anumită etapă a relaționării cu Tatăl, după care Să Își schimbe însușirile în funcție de factori externi sau de schimbări din interiorul Sfintei Treimi, căci nu există schimbare în Dumnezeu-Treime, deci nici alteritate a demnității personale.[109] În procesul de asemănare cu Dumnezeu prin împărtășirea perihoretică de darurile dumnezeiești omul nu poate să realizeze de unul singur asemănarea lucrând darurile primite într-un mod static. Deși omul este creat *doar* după Chipul lui Dumnezeu, prin conlucrarea harică cu Persoanele Sfintei Treimi ce lucrează asupra sa prin darurile duhovnicești se arată caracterul dinamic al darurilor, care nu rămân simple instrumente statice la îndemâna oamenilor, ci sunt transparente unirii omului cu Persoanele dăruitoare și împreună cu Care și prin Care continuă urcușul de la chip la asemănare.[110] Se arată astfel că numai comuniunea și înfierea noastră în Sfânta Treime prin Fiu în Duhul ne face fii ai Tatălui, asemenea Fiului – după Chipul Fiului.[111] Numai așezarea noastră pe axa orientată spre noi «de la Tatăl prin Fiul în Duhul» garantează și întărește asemănarea comuniunii noastre cu cea a Treimii prin care noi înșine întreolaltă, noi și Persoanele dumnezeiești, precum și Treimea sălășluită în noi, ne întrepătrundem perihoretic unii cu alții, rămânând noi înșine, dar alcătuind un singur Trup, o singură Biserică.[112]

---

[109] FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvântul patriarhului Fotie despre mistagogia Duhului Sfânt*, § 46, în*: trad. cit., ed. cit.,* pp. 127-129: "Şi, după cum Fiul Se naşte din Tatăl şi Îşi păstrează neîncetat demnitatea filială şi fără alterare, tot astfel şi Duhul cel Preasfânt purcede de la Tatăl şi Îşi păstrează neschimbată calitatea de a fi purces. Şi, la fel cum Duhul, ieşind din Tatăl, necauzat, nu operează naşterea sau purcederea altei [persoane] divine şi nici nu modifică printr-o inovaţie purcederea Sa, tot astfel şi Fiul, născut din Tatăl necauzat, nu ar putea opera nici prin naştere, dar nici prin purcedere, producerea unei [Persoane] dumnezeieşti, de aceeaşi natură, şi nici [nu ar putea] altera prerogativa filiaţiei prin adăugarea unei alte relaţii."

[110] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc şi spun că Duhul Sfânt este creatură*, § XXIV, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 77, nota 77: "Omul e însă numai «după chipul», adică asemenea Fiului, Care e chipul Tatălui, însă Duhul e Cel ce ne face după chipul (asemenea Fiului), întrucât El poartă în Sine chipul (pe Fiul)."

[111] Romani 8, 29: "Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulţi fraţi."

[112] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion, Episcop de Thmuis, împotriva celor care hulesc și*

Însă manifestarea relațiilor perihoretice intra-trinitare este modul ființării treimice firești și specifice unei singure lucrări proprie numai dumnezeirii, fără a fi necesar ceva exterior Treimii, nici prin lucrare, nici prin ființare, cum o arată Sfântul Grigorie Palama în cele ce urmează: „Dumnezeu este El Însuşi cu Sine Însuşi, cele trei ipostasuri dumnezeieşti având-Se şi înconjurându-Se între Ele în chip firesc, întreg, veşnic, fără ieşire în afară, dar şi neamestecat şi bine orânduit, aşa încât ele şi au o singură lucrare, ceea ce nu ar putea afla cineva la niciuna dintre făpturi”.[113] Dar prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și Pogorârea Duhului Sfânt, Taina Bisericii devine Taina Preafintei Treimi prin darul îndumnezeirii ca mod de unire între om și Dumnezeu. Această unire se realizează într-un chip întreg după plinătatea unității necompuse a Treimii și în raport cu întregimea vredniciei celui îndumnezeit, căruia Treimea i se face lăcaș, devenind persoana umană punte de legătură perihoretică a Bisericii și a Preasfintei Treimi.[114]

Dumnezeu-Duhul Sfânt fiind în comuniune cu Fiul și cu Tatăl, fiind în Fiul și purcezând din Tatăl, realizează și între oamenii peste care Se coboară ori de câte ori este invocat comuniunea după modelul perihoretic divino-uman și inter-uman arătându-ne și pe noi ca fii ai Tatălui specific umanității prin înfiere harică, așa cum la nivel dumnezeiesc Îl arată pe Fiul unit cu Tatăl.[115] Duhul-Sfânt este așadar Cel care împărtășește iubirea

---

spun că Duhul Sfânt este creatură, § XXV, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 80, nota 85b: “De aceea îndumnezeirea nu poate însemna decât introducerea omului în relația comuniunii supreme a Treimii. În perihoreza Treimii e atrasă creațiunea umană, întărindu-se în ea perihoreza între persoanele umane. Astfel devin și oamenii interiori relațiilor treimice și unii altora, uniți în mișcarea iubitoare a unora în alții asemenea Persoanelor dumnezeiești și în interiorul mișcării Acelora.”

[113] Sfântul GRIGORIE PALAMA, *150 capete despre cunoştinţa natural, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, § 112, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile sfinţilor părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi (Filocalia)*, trad. din grecește de Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, vol. 7, Ed. IBMBOR, București, 2013, pp. 586-587.

[114] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul Aghioritic*, în: *col*. *Filocalia sau Culegere din scrierile sfinţilor părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi (Filocalia)*, trad. din grecește de Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, vol. 7, Ed. IBMBOR, București, 2013, pp. 491-492, nota 416: “Dumnezeu îşi face întreg perihoreza în cei vrednici întregi şi aceştia îsi fac întregi perihoreza în Dumnezeu întreg. Adică Dumnezeu Se mişcă întreg în întregimea celor vrednici şi aceştia se mişcă cu întregimea fiinţei lor în Dumnezeu întreg. Nimic din El nu le rămâne străin acestora si nimic din ei nu rămâne în afară de Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă că nici mişcările nu rămân separate, ci se întrepătrund. În mişcarea firii umane, se mişcă şi firea divină, iar în mişcarea firii divine se mişcă şi firea umană, încât se face o singură mişcare, fără să se confunde omenescul cu dumnezeiescul, asemenea mişcării îmbinate a sufletului şi a trupului.”

[115] IBIDEM, § XXIX, p. 87, nota 100: “Așa cum în Treime, Duhul fiind în Fiul, ca purces din Tatăl, Îl arată pe Fiul unit cu Tatăl, tot așa, iradiind din Fiul în creație, o face pe aceasta

dumnezeiască persoanelor umane și deschide legătura prin care Treimea coboară la noi și noi urcăm în Treime, unindu-ne sub aspect vertical cu Dumnezeu și sub aspect orizontal cu oamenii. Dar această unire este una duhovnicească și de întrepătrundere a noastră cu Duhul Sfânt într-un mod deplin și diferit de cel al comuniunii dintre oameni, prin Care Duhul Sfânt nu elimină libertatea noastră, actualizând în noi până la deplinătate capacitățile de unire a unora cu alții și a noastră cu Dumnezeu, pe care le întreține și îmbogățește continuu respectându-ne ca parteneri în relația cu El.[116] Sfântul Maxim Mărturisitorul prezintă darurile duhovnicești primite în timpul vieții de la Dumnezeu prin Persoana Duhului Sfânt ca o arvună a darurilor ce le vom primi în viața veșnică în mod ipostatic, adică în comuniune directă cu Persoanele Sfintei Treimi și direct de la Ele, fără a fi mijlocite într-un chip perihoretic, ci luând parte noi înșine la perihoreza treimică.[117] Sfântul Fotie, patriarhul Constantinopolului ne vorbește despre o comuniune a naturii și una a însușirilor personale, fără ca natura dumnezeiască să se împartă, sau Persoanele divine să se confunde Una cu Alta.[118] Așadar, comuniunea este proprie naturii ca factor de unitate și Persoanelor dumnezeiești ca factor de inter-relaționare reciprocă. Primind și noi acest dar al comuniunii de la Sfânta Treime, se păstrează prin el modul perihoretic de împărtășire prin care toți oamenii alcătuim un singur Trup și în același timp co-existăm sobornicește unii cu alții fără a ne dizolva sau confunda reciproc. Este important de subliniat că Biserica Trup tainic al Domnului nu se poate confunda cu Persoana Domnului nostru Iisus Hristos, întrucât Trupul Îi aparține prin comuniune deplină și perihoretică a

---

să înainteze la infinit în starea de înfiere și de alipire la Fiul și, prin aceasta, în iubirea față de Tatăl."

[116] IBIDEM, § XXX, p. 90, nota 110: "Noi nu putem să ne împărtășim de darul dat de Tatăl prin Fiul decât în Duhul Sfânt. Duhul Sfânt vine în noi ca darul iubirii părintești, cum vine în Fiul. El vine în noi, făcându-ne să ne simțim ca fii ai Tatălui și să ne deschidem Tatălui prin Fiul. Duhul trezește sensibilitatea noastră de fii față de Tatăl, încât ne e greu să distingem, în actul nostru de primire a Duhului, între noi și Duhul. El actualizează comunicabilitatea noastră cu Dumnezeu ca între fii și Tatăl și ca a unor frați ai Fiului, dar și sentimentul frăției între noi. El nu lasă persoanele una în fața alteia, ci actualizează comunicarea între ele, mișcarea între ele."

[117] SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, § XXIV, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 140: "Căci darurile Duhului Sfânt, de care credem că ne împărtășim în această viață prin har întru credință, credem că le vom primi în veacul viitor cu adevărat în ipostasul lor, potrivit cu nădejdea neclintită a credinței noastre și cu făgăduința sigură și nemincinoasă a Celui ce le-a făgăduit, dacă vom păzi cu toată puterea noastră poruncile."

[118] FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvântul patriarhului Fotie despre mistagogia Duhului Sfânt*, § 46, în*: trad. cit., ed. cit.,* p. 127: "Dar, după cum comuniunea după natură nu admite nici o împărțire sau divizare, tot astfel nici [însușirile personale] prin care se caracterizează fiecare din cele trei [ipostasuri] nu se confundă [și nici nu se amestecă] în mod cert și sub nici o formă."

oamenilor ca membre unite cu Sine și a Sa drept Cap al unității sobornicești eclesiale, alcătuind un întreg divino-uman prin iconomia divină cunoscut ca Biserică.[119] Dar așa cum nu se poate confunda cu Dumnezeu-Fiul, Biserica nu se poate confunda nici cu celalalte Persoane al Sfintei Treimi, deși relaționează cu Aceasta perihoretic într-o sobornicitate unitară, dar ierarhică.[120] Numai o manifestare sobornicească unitară și ierarhică poate menține neschimbate însușirile Persoanelor dumnezeiești și ale celor umane, care sunt unele cu altele împreună-lucrătoare prin darurile duhovnicești revărsate perihoretic din Sfânta Treime către oameni și înălțate în chip perihoretic către Sfânta Treime ca răspuns sinergic al nostru. Oricât de unitară ar fi comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi, persoana umană rămâne inferioară ierarhic Lor, nu numai datorită firii, ci și datorită lucrării. Dar în același timp lucrarea persoanei umane este supusă unei ierarhii organice în cadrul Trupului tainic, din care face parte și în care este constitutivă și împreună-lucrătoare cu celelalte membre într-un mod propriu, inferior unora și superior altora prin lucrare, căci suntem de aceeași fire omenească.[121] Însă această ierarhie a împreună-petrecerii oamenilor cu Dumnezeu se datorează nu numai rolului unei anume credincios în comunitate ca desăvârșire a sobornicității, ci ierarhia ține și de înduhovnicirea personală a acestuia în raport cu înduhovnicirea celorlalți. Cu alte cuvinte, ierarhia unității sobornicității este direct proporțională cu vârsta deplinătății duhovnicești în Trupul tainic al Domnului, ca o consecință a lucrării darurilor duhovnicești. De aceea în Biserică sunt mai multe slujiri ca lucrări personale și odată cu ele cinstirile corespondente lor, ce în chip organic și unitar se structurează ierarhic într-un organism viu – Biserica este vie prin membrii ei, credincioșii și Persoanele Preasfintei Treimi, neviind o persoană de sine stătătoare, neconfundându-Se Trupul tainic al Domnului Iisus Hristos cu trupul Său personal – în care așezarea într-o ierarhie reprezintă în fapt efectele jertfei proprii ca manifestare a iubirii dezinteresate. Însă singură, persoana umană nu ar fi putut fi capabilă de jertfa care o așează în locul cel mai potrivit pentru ea ca membru specific

[119] † IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA, *art. cit*., în*: Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 38, nota 51: "Biserica este situată în iconomia divină, potrivindu-se lucrării Preasfintei Treimii, fără a se confunda cu Persoana Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos sau cu a Duhului Sfânt, dar și fără a fi despărţită de Aceştia."

[120] IBIDEM: "Cât privește perihoreza, un alt aspect al unităţii ecleziale în Duhul Sfânt, pune în evidenţă atât contextul relaţiilor dintre Dumnezeu şi oameni, cât şi structura relaţiilor ierarhice."

[121] IBIDEM: "În măsura în care harul divin întrepătrunde comunitatea omenească, desăvârşindu-i sobornicitatea, şi în măsura în care ierarhia transpare această comunicare istorică şi mistică, unitatea Trupului tainic al Domnului se exprimă ca împreună-petrecere a oamenilor cu Dumnezeu în Duhul Sfânt."

în sobornicitatea Trupului tainic fără susținerea Duhului Sfânt.[122] În fapt, jertfa noastră iubitoare este reflexia iubirii Persoanelor dumnezeiești față de creație și își află odihna în actualizarea permanentă a Cincizecimii Duhului prin nașterea, susținerea și înălțarea Bisericii ca Trup tainic al Domnului în comuniunea Sfintei Treimi.

Practic perihoreza în împărtășirea de daruri duhovnicești în Trupul tainic al Domnului este realizată prin participarea noastră la harul dumnezeiesc prin primirea Sfintelor Taine. În cadrul Sfintelor Taine ne unim cu Trupul tainic al Domnului, adică realizăm unitatea comuniunii persoanelor umane ca membre ale aceluiași Trup, dar ne unim și cu Persoanele Sfintei Treimi prin primirea darurilor duhovnicești proprii fiecărei Sfinte Taine în parte. Noi rămânem astfel legați perihoretic atât cu celelalte persoane umane, cât și cu cele dumnezeiești, adunați într-o singură comuniune unitară și sobornicească, Biserica, în care credinciosul deși devine una cu ceilalți în unitatea Trupului tainic și al comuniunii,[123] își păstrează totuși identitatea de persoană distinctă după modelul perihoretic intra-trinitar.[124]

Abstract: ***The Mystery of the Church as a Perihoretic Relation with the Mystery of the Most Holy Trinity***

All the limbs of the mysterious Body of the Lord are born, sustained and perfected by the perichoretic work of the Holy Trinity by using the axis of deification: from the Father through the Son in the Holy Spirit. The consecration and gradual ascension of the faithful takes place at the same

[122] Pr. STĂNILOAE, „Sfânta Cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare", în: *Ort*., Anul XXIII (1982), Nr. 2, p. 147: "În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl şi Fiul care aduce şi sădeşte în oameni iubirea filială faţă de Tatăl şi simţirea iubirii Tatălui faţă de Fiul şi, prin El, faţă de cei uniţi cu El în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea şi suflul ei o reface ca Biserică."

[123] Mă unesc în Taina Cununiei cu celălalt și devin un singur Trup, și mai mult decât atât, această unire nu poate fi despărțită pentru că Însuși Dumnezeu este unit cu noi și suntem împreună Una, Biserica. Acesta este înțelesul cuvintelor „ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă", pentru că taina aceasta este realizată de către Dumnezeu în chip perihoretic. Nu omul este dăruitorul darurilor și deci nici împlinitorul unității mele cu celălalt, ci Dumnezeu îmi dăruiește după modul Său de relaționare – perihoretic – darurile duhovnicești necesare și suficiente co-existenței mele sobornicești cu ceilalți într-un singur Trup tainic al Domnului. La fel și în celelalte Sfinte Taine, mă unesc în Trupul tainic al Domnului cu întreaga comunitate în chip unitar doar în baza lucrării mele în chip perihoretic a darurilor duhovnicești primite perihoretic de la Cei ce se manifestă în relaționare între Ei perihoretic.

[124] Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh, către acelaşi Episcop Serapion*, § VI, în: *trad. cit., ed. cit.,* p. 123, nota 13b: „Biserica e interioritatea reciprocă a celor ce se află în interioritatea reciprocă a Persoanelor Sfintei Treimi, interioritate adusă în noi prin Hristos făcut om."

time, in the presence and work of the Holy Trinity, and within the mystical Body pnevmatized by the grace and truth of the Savior. This joint work of men with others as well as man united with God blesses through the dwelling of the Holy Trinity in the Church that is on the way to the Kingdom of Heaven „now and not yet", and our renewal is done in the Holy Liturgy, and of God's Divine (grace and truth) prepared by the Holy Trinity for our building, strengthening and renewing, enlightening and sanctifying our souls by communion with the Holy Eucharist. Perichoresis in the sharing of spiritual gifts in the Mysterious Body of the Lord, the Church, is accomplished by our participation in divine grace through the reception of the Holy Mysteries. In the Holy Mysteries, we unite with the mysterious Body of the Lord, realizing the unity of the communion of human persons as members of the same Body, but we also unite with the Holy Trinity by receiving the spiritual gifts of each of the Holy Mysteries. We thus remain perihoretically linked to both human and divine persons, assembled into a single united and catholic communion, in which, although we become one with the others, we remain the identity of a distinct person according to the perihoretic intra-trinitarian model.

Nil Cabasila (secolul al XIV-lea) și scrierile sale*

Diac. Prof. Drd. ADRIAN LUPU[1]

Cuvinte cheie: *Bizanț, Filioque, schismă, Sfântul Duh, Ortodoxie*
Key words: *Byzantium, Filioque, schism, Holy Spirit, Orthodoxy*

Nil Cabasila s-a născut cel mai probabil în ultimii ani ai secolului al XIII-lea, într-una dintre cele mai cunoscute familii din Salonic.[2] A părăsit orașul natal pentru a studia și, mai târziu, pentru a profesa în Constantinopol, câștigându-și reputația ca profesor de mare valoare. Mai mulți teologi i-au fost elevi, printre ei numărându-se și nepotul său, Nicolae Cabasila. Acesta vorbește în termeni laudativi despre unchiul său, însărcinat cu educația sa.[3] Activitatea lui Nil ca profesor avea să continue și în Salonic.

Arhiepiscop al Salonicului din 1361, a lăsat posterității câteva scrieri apologetice și dogmatice, astăzi prea puțin cunoscute, care aveau să devină adevărate repere în cele mai importante dezbateri teologice ce au urmat epocii sale. De-a lungul vieții, Nil Cabasila s-a făcut remarcat pentru activitatea ecleziastică și pentru personalitatea sa puternică. Într-un secol dominat de figura Sfântului Grigorie Palama, Nil Cabasila și-a dedicat întreaga viață apărării poziției marelui său contemporan și a isihasmului în general. De asemenea, s-a implicat activ în disputele teologice ale timpului, devenind încă din timpul vieții unul dintre cei mai apreciați apărători ai Bisericii răsăritene. A trecut la Domnul în anul 1363. Nicolae Cabasila a scris un epitaf la moartea unchiului său, pe care o deplânge alături de întregul oraș, Salonic.

Din opera lui Nil Cabasila s-au păstrat mai multe lucrări, în special polemice, prin care autorul dorea să arate erorile de care latinii se făceau vinovați și în același timp să prezinte poziția ortodoxă cu privire la dogmele

---

* Acest studiu a fost susținut în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim" a Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău, care și-a dat avizul pentru publicare.

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[2] THEOPHILE KISLAS, *Nil Cabasilas, Sur le Saint-Esprit*, *Introduction, texte critique, traduction et notes par Hieromoine Theophile KISLAS*, Editura: Les Editions du Cerf, Paris, 2001, p. 45.

[3] MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU, *Nicholas Cabasilas of Thessaloniki, The historical dimension of the person,* în *Personhood in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives* (vol. colectiv), PASCHALIDIS SYMEON, TORRANCE ALEXIS (editori), Ed. Routledge, New York, 2018, p. 115.

asupra cărora cele două Biserici nu erau de acord. În această categorie putem include două lucrări care îl au ca subiect pe pontiful roman.

În prima, autorul vorbeşte despre autoritatea pe care papa susţine că o are în privinţa convocării unui sinod şi despre modul în care acesta înţelege să se supună canoanelor pronunţate de Sinoadelor Ecumenice, sau să respecte scrierilor Sfinţilor Părinţi.[4]

În cea de-a doua, despre primatul papal şi despre pretenţia de întâietate a episcopului Romei (*Despre primatul papal*),[5] Nil Cabasila vede în dorinţa papei de supremaţie una dintre cele mai arzătoare probleme, care au generat disensiunile dintre cele două Biserici creştine.[6] Ca şi alţi teologi ortodocşi de dinaintea sa, care au abordat această divergenţă, Nil Cabasila diferenţiază ierarhia simbolică a scaunelor episcopale, de o subordonare propriu-zisă a acestora, care ar conduce şi la una decizională, acesta fiind motivul pentru care plasează disputa privind primatul papal chiar înaintea celor care erau pur dogmatice. Cel mai probabil, lucrările au fost compuse atunci când locuia la Constantinopol şi nu în Salonic.[7]

Tot în categoria scrierilor împotriva latinilor se înscrie şi lucrarea *Răspuns clar şi pe scurt către latini*[8] (mai este cunoscută şi sub denumirea: *Logos pros latinous - Cuvânt către latini*). A fost compusă pentru a contracara anumite acuze din partea adversarilor.

Mai înainte de a prezenta pe larg poziţia ortodoxă privind *Filioque*, Nil Cabasila trecea în revistă argumentele taberei unioniste bizantine (în lucrarea *Cuvintele latinilor care arată că Duhul purcede şi de la Tatăl şi de la Fiul*), care mergea spre o acceptare a poziţiei latine. Lucrarea expunea sub forma premiselor şi a silogismelor formulele care îi conduceau pe latini la concluzia conform căreia Sfântul Duh purcede de la Tatăl şi de la Fiul.[9]

---

[4] *Λόγος ἀποδεικνύς μή ἀλλό τι τὸ τῆς διαστάοεως τῆς Λατίνων Ἐκκλησίας καὶ ἡμών μέχρι τοῦ παρόντος αἴτιον εἶναι, ἢ τὸ μὴ βούλεσθαι τὸν Πάππαν οἰκουμενικῇ συνόδῳ τήν τοῦ ἀμφισβητουμένου διάγνωσιν ἐπιτρέψαι.*

[5] Nil Cabasila, *Περὶ τῆς τοῦ Πάππα ἀρχῆς* - A. DEMETRACOPOULOS, *Graecia Orthodoxa*, (s.v. Nilus Cabasilas), Leipzig, 1872, p. 77.

[6] THEOPHILE KISLAS, *Op. cit.*, p. 265.

[7] FRANZ TINNEFELD, *Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike*, în Dumbarton Oaks Papers, nr. 57 (Symposium on Late Byzantine Thessalonike), Editor: ALICE-MARY TALBOT, Washington D.C., 2003, p. 162.

[8] *Ἀπάντησις σαφής τε καὶ σύντομος πρός Λατίνους· ὥσπερ ἐγχειρίδιόν τι προκείμενον τοῖς βουλομένοις ἀγωνίζεσθαι πρὸς ἐκείνους.*

[9] EMMANUEL CANDAL, *Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti*, Roma, 1945, p. 32.

Scrierile anti-latine s-au bucurat de o mare popularitate în spaţiul bizantin, mai multe copii ale acestora circulând în diferite teritorii[10] la scurt timp după ce au fost compuse.

De asemenea, Nil Cabasila se foloseşte de lucrările sale pentru a răspunde diferiţilor teologi ale căror teorii le consideră greşite. În această categorie putem include lucrările: *Combarea filosofului Gregoras*[11] (prin care Nil Cabasila prezintă poziţia oficială a Bisericii ortodoxe faţă de scrierile filosofului Nichifor Gregoras);[12] şi *Răspuns contra (Respingere a) tâlcuirii lui (Theodor) Balsamon la canonul 12 de la Sinodul din Antiohia*[13] (despre care sunt căile de apărare şi reabilitare a unei persoane din cler, care a fost condamnată de o instanţă bisericească şi în ce măsură se poate apela la autoritatea împăratului, fără a depăşi limitele amestecului puterii laice în viaţa şi rânduiala bisericească,[14] având în vedere că Theodor Balsamon avea tendinţa în textele sale să atribuie împăratului întâietate chiar faţă de hotărârile canonice).

Pe lângă alte scrieri de o mai mică importanţă, care sunt mai degrabă completări ale tratatului lui Nil Cabasila despre Sfântul Duh,[15] sunt cunoscute şi două lucrări foarte valoroase, prin care Nil Cabasila îşi demonstrează apartenenţa la tabăra palamită, în disputele epocii privind energiile dumnezeieşti, Sfântul Grigorie Palama având o influenţă covârşitoare asupra sa. Cele două scrieri sunt îndreptate în special împotriva lui Akindin şi a partizanilor ideilor sale.[16]

---

[10] Pentru amănunte privind circulaţia manuscriselor în spaţiul slav: MARCO SCARPA, *La diffusione delle opere antilatine di Nilo Cabasilas in manoscritti russi nel XVII secolo*, în revista *Slavia Meridionalis*, *17*, 2017.

[11] *Τοῦ πανιερωτάτου Θεσσαλονίκης κυροῦ Νείλου τοῦ Καβάσιλα, ὡς ἐκ προσώπου τῆς ἱερᾶς συνόδου πρὸς τὸν φιλόσοφον Γρηγορᾶν ἀντίγραμμα.*

[12] THEOPHILE KISLAS, *Op. cit*., p. 67.

[13] *Αντιλογία εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Βαλσαμὼν τὴν εἰς τὸν ιβ' κανόνα τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου.*

[14] ALBERT FAILLER, *Une réfutation de Balsamon par Nil Kabasilas*, în *Revue des études byzantines*, vol. 32, 1974, p. 212.

[15] O scurtă prezentare a citatelor din opera Fericitului Augustin, pe care latinii le interpretau ca fiind pro *Filioque,* este catalogată de T. KISLAS ca fiind o completare la Tratatul principal şi (*Περὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, ἥτις ἀποκατέστησε Φώτιον τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην εἰς τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως καὶ διέλυσε καὶ τὰ σκάνδαλα τῶν δύο ἐκκλησιῶν, τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας Ρώμης*) o lucrare în care prezintă reabilitarea patriarhului Fotie şi hotărârile sinodului din 879/880, care condamnase adaosul la Crez. Nil Cabasila se va folosi în mai multe lucrări ale sale de hotărârile acestui sinod, aducându-le în discuţie şi comentându-le pe larg şi în Tratatul *Despre Sfântul Duh* (cf. KISLAS, *op. cit*., p. 64).

[16] Prima dintre ele este: *Λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβανομένην φωνὴν παρὰ τῶν αἱρετικῶν ἀκινδυνιανῶν τοῦ θείου Γρηγορίου λέγοντος τοῦ Νύσσης· «ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν»…*; iar cea de-a doua: *Φασίν οἱ περὶ Ἀκίνδυνον μηδεμίαν διαφορὰν ἔχειν τὴν θείαν οὐσίαν πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν*.

Nil Cabasila atrage atenţia în primul rând asupra terminologiei folosite atunci când sunt aduse în discuţie scrierile Sfinţilor Părinţi, termenii evoluând în timp şi nu de fiecare dată având acelaşi înţeles. Un exemplu în acest sens este termenul *fisis*, interpretat în mod diferit de teologi. Nil Cabasila evidenţiază că, într-o anumită perioadă istorică, *fisis* era sinonim cu *ousia*, dar acelaşi termen, într-o altă perioadă istorică avea înţelesul de *ipostas*.[17] În al doilea rând, există o diferenţă între natură şi energiile dumnezeieşti. Natura are ca particularitate unicitate, pe când energiile sunt nenumărate. Dar, de data aceasta, Nil Cabasila nu mai este la fel de scrupulos în folosirea termenilor, exprimarea sa legată de numărul energiilor fiind oarecum neclară de-a lungul acestor lucrări, fără să lămurească dacă numărul energiilor este infinit sau dacă este un număr finit, dar imposibil de perceput de raţiunea umană.

Aceeaşi problemă rămâne nerezolvată şi atunci când sunt aduse în discuţie ipostasurile, acestea putând fi numărate, pe când energiile dumnezeieşti sunt infinite, dar nu există cu de la sine putere, neavând un ipostas al lor propriu, pentru că nu subzistă într-un mod propriu, ci sunt nedespărţite de Persoane. Aşadar, chiar dacă vorbim despre o distincţie între natură şi energii, acestea sunt cu adevărat dumnezeieşti, cu alte cuvinte necreate, în opinia lui Nil Cabasila hotărârile Sinoadelor Ecumenice (al V-lea şi al VI-lea) susţinând clar această afirmaţie.

Pentru a arăta distincţiile dintre natură şi energie în dumnezeire, şi faptul că unitatea prevalează asupra distincţiei, Nil Cabasila foloseşte exemplul focului, care emană şi căldură şi lumină, fără ca astfel cele două să fie identice, ci diferite, atât între ele, cât şi raportate la cauza de unde îşi trag existenţa; în acelaşi timp, fără să existe una fără cealaltă.[18] Este un exemplu de altfel destul de des întâlnit şi folosit şi de Sfântul Grigorie Palama, influenţa acestuia asupra autorului nostru fiind, din nou, evidentă.

Cu toate acestea, Nil Cabasila nu se limitează în a merge pe o cărare deja bătătorită ci originalitatea sa este dată în special de modul în care reuşeşte să abordeze subiectele aflate în dispută, într-o înşiruire logică, fără a fi repetitiv, răspunzând meticulos fiecărei formule a adversarilor.

Tratatele lui Nil Cabasila trebuie privite în contextul epocii şi a disputei între adepţii Sfântului Grigorie Palama şi tabăra anti-palamită, formată în special din latini, dar nu numai. Astfel, ca şi alţi autori contemporani, Nil Cabasila caută să găsească o formulă de a exprima distincţia şi unitatea, fără a aluneca în extrema politeismului, de care erau

[17] DMITRY BIRIUKOV, *Neilos Kabasilas's Rule of Theology and the Distinction between the Light and Warmth of Fire in Neilos Kabasilas and Gregory Palamas*, în Scrinium, nr. 14 (2018), Ed. Brill, p. 375.
[18] IBIDEM, p. 377.

acuzaţi palamişti. Formula doctrinară pare a fi găsită în expresia conform căreia distincţia dintre natură şi energii este una conceptuală, pe când unitatea lor este una reală. Dar Nil Cabasila nu este suficient de elocvent în formularea unei astfel de doctrine,[19] ezitând în a se exprima dacă distincţia este una reală sau poate fi formulată doar abstract, nefiind cu putinţă să fie percepută în realitate.

Din cauza faptului că Nil Cabasila, atunci când dorea să apere poziţia taberei palamite, evita să facă referire directă la textele tomiste, se poate emite supoziţia că el nu dorea să se aventureze prea mult într-o luptă pe un tărâm al filozofiei, care nu ar fi avut ca rezultat un câştigător clar,[20] disputa putând astfel să se prelungească la nesfârşit, fiecare putând formula noi şi noi interpretări.

Din opera sa au mai supravieţuit timpului: o scrisoare adresată nepotului său,[21] câteva scurte studii cu o tematică diversă, precum şi alte scrieri minore, a căror apartenenţă este nesigură, alături de altele, în care numele său este menţionat, dar nu se poate spune cu certitudine că-l au ca autor.[22] De asemenea, Nil Cabasila contribuie la redactarea hotărârilor Sinodului din 1351.

Dar, de departe, cea mai importantă scriere a sa este tratatul *Despre Sfântul Duh*. Odată cu apariţia lui Toma D'Aquino, tabăra bizantină se vedea în imposibilitatea de a articula un răspuns pe măsură în dezbaterile dogmatice cu apusenii. Datorită instruirii sale exemplare, Toma D'Aquino se dovedea a fi un adversar de temut, ortodocşi trebuind să găsească teologi care să se afle la acelaşi nivel al instruirii cu cel care avea să devină principalul reprezentant al doctrinei latine. Şi mai grav decât atât era faptul că scrierile tomiste convingeau pe mulţi dintre ortodocşi, în special pe cei din tabăra antipalamită, care le acceptau ca fiind valide. Până la urmă, era ciocnirea dintre două lumi: cea occidentală, care redescoperea filozofia şi o folosea chiar împotriva celor care o inventaseră şi cea răsăriteană, conservatoare şi ostilă inovaţiilor, reproşându-le adversarilor excesul de silogisme, folosite în tratatele teologice.

---

[19] IBIDEM, p. 382.

[20] A. DEMETRACOPOULOS*, Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium*, în *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500* - vol. colectiv, Editori: MARTIN HINTERBERGER şi Chris SCHABEL, Editura Peeters Leuven - Paris - Walpole, 2011, p. 286.

[21] Scrisoarea exprimă punctul de vedere al autorului ei, cu privire la lucrarea lui Nicolae Cabasila despre Sfântul Dimitrie. Nicolae Cabasila fusese acuzat că, în elogiu său adus Sfântului Dimitrie, îl consideră pe acesta ca fiind superior Sfântului Ioan Botezătorul.

[22] Theophile Kislas, *Op. cit*., pp. 69-71.

Reprezentanţii taberei palamite, printre care şi Nil Cabasila, au făcut tot posibilul să combată lucrările lui Toma D'Aquino,[23] pe diferite căi, fără succes însă. Se cerea o lucrare de anvergură, care să prezinte o poziţie ortodoxă solidă. Aproape imediat după traducerea lucrărilor lui D'Aquino: *Summa Theologica* şi *De potential,* Nil Cabasila simţea nevoia să alcătuiască un răspuns, conştient de impactul pe care acestea îl vor avea asupra contemporanilor săi. Se vedea obligat să-şi construiască polemica folosind aceleaşi arme ca adversarii săi. Doar folosind metode scolastice putea fi eficient, silogismele latinilor fiind greu de combătut prin metodele tradiţionale folosite de bizantini, argumentele lor părând mai degrabă retorice decât demonstrative.[24]

Din aceste motive, este oarecum impropriu să spunem că opera de căpătâi a lui Nil Cabasila este un tratat despre Sfântul Duh, o lucrare care să explice în amănunt pnevmatologia ortodoxă. Mai degrabă, ea este o lucrare care ne arată de ce Toma D'Aquino nu are dreptate în teoriile sale cu privire la *Filioque*, într-o manieră specifică teologiei bizantine, fidelă cunoaşterii apofatice de tipul formulelor calcedoniene.

Scrierile tomiste ajung în Bizanţ prin traducerile unui ucenic al lui Nil Cabasila, Dimitrios Kydones.[25] Acesta, la rândul său, avea să fie în centrul mai multor controverse, fiind deseori acuzat că a îmbrăţişat doctrina latină. S-a născut, cel mai probabil, în jurul anului 1323, în Salonic, într-una dintre bogatele familii nobiliare. Fratele său, Prohor Kydonis (cca. 1330 - 1369), avea să devină de asemenea un cunoscut teolog şi lingvist, mai târziu Ieromonah la Muntele Athos şi unul dintre cei mai fervenţi adversari ai curentului palamist.[26] Dimitrios Kydonis este cel care ne informează despre interesul pe care Nil Cabasila îl manifestă pentru a procura scrierile tomiste şi a le traduce în limba greacă, cât mai exact cu putinţă, tocmai pentru a nu putea fi acuzat că nu cunoaşte sensurile exacte ale acestor scrieri.

Tratatul *Despre purcederea Sfântului Duh* este alcătuit cel mai probabil în jurul anului 1360.[27] Motivul scrierii este dorinţa autorului de a

---

[23] MARCUS PLESTED, "*Light from the West": Byzantine Readings of Aquinas*, în *Orthodox Constructions of the West*, Editori GEORGE E. DEMACOPOULOS şi ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Editura Fordham University Press, New York, 2013, p. 66.

[24] ANDREAS SPEER, PHILIPP STEINKRÜGER (editori), *Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis',* în *Knotenpunkt Byzanz Intersection Byzantium: Forms of Knowledge and Cultural Interdependence*, Editura De Gruyter, 2012, p. 341.

[25] DIMITRIOS Kydonis (1342-1397) s-a remarcat prin traducerile sale în limba greacă ale lucrărilor unor teologi latini (CONSTANTIN BĂJĂU, *Patrologie*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, p. 468).

[26] JAMES LIKOUDIS, *Ending the Byzantine Greek Schism*, Editura Catholics United for the Faith, U.S.A., 1992, p. 12.

[27] THEOPHILE KISLAS, *Op. cit.*, p. 83.

respinge învăţătura tomistă despre purcederea Sfântului Duh. De acest lucru ne putem da seama dacă ţinem cont de contextul disputelor teologice din epocă, precum şi de mărturisirea pe care însuşi autorul o face în lucrarea sa. Nil Cabasila a dorit să-i răspundă lui Toma D'Aquino care, apărându-se de acuzaţia de a fi adăugat Filioque în Simbolul de credinţă, susţinea că nu este vorba de niciun fel de adaos, ci de explicarea amănunţită a ceva ce nu fusese exprimat suficient de clar în trecut. În concepţia sa, Sinoadele Ecumenice nu folosiseră sintagma „*şi de la Fiul*", deoarece acest lucru nu era necesar, considerându-se că era o formulă acceptată şi recunoscută de toţi. Abia după ce s-a constat contrariul, cum că nu toţi aveau o cunoaştere justă a interpretării Simbolului de credinţă, Toma D'Aquino considera de datoria sa să explice adevărata dogmă şi să îndepărteze eroarea. Cu această justificare, Toma D'Aquino anticipează obiecţiile ortodoxe cu privirea la adăugarea a ceva nou în Crez. Pe scurt, *Filioque* explică doar ce era greşit înţeles.

Nil Cabasila are meritul de a conştientiza faptul că acceptarea unei astfel de explicaţii ar face imposibil de combătut doctrina latină, în eventualitatea convocării unui sinod unificator. Aşadar, Nil Cabasila a dorit, în primul rând, să împiedice convocarea unui sinod ecumenic, care să aibă ca referinţă *Summa teologică*, oferind teologilor ortodocşi o poziţie solid argumentată în problema purcederii Sfântului Duh, bazată pe învăţătura sinoadelor ecumenice,[28] care să poată fi folosită într-o dezbatere. Mai mult decât atât, Nil Cabasila a dorit să demonstreze că teologii latini nu respectă scrierile Părinţilor şi hotărârile sinodale, prin adaosuri nepotrivite la ceea ce era deja stabilit şi definit: „Am arătat că [Filioque] produce multe absurdităţi, împotriva tradiţiei apostolice şi se opune hotărârilor sinoadelor ecumenice".[29] Nicolae Cabasila a adunat manuscrisele unchiului său şi a reuşit să publice tratatul acestuia *Despre Sfântul Duh*, lucrarea ce avea să stea la temelia argumentaţiei teologilor bizantini prezenţi la Sinodul de la Ferarra/Florenţa.[30]

Nil Cabasila şi-a început lucrarea sa prezentând silogismele latinilor şi a încercat să le demonteze punct cu punct. Fiecare premisă (ipoteză) a fost analizată şi fiecare concluzie a fost respinsă.[31] Abia după ce acest demers ar fi fost dus până la capăt, Nil Cabasila îşi propune să expună atât argumentele patristice care se opun concluziei *Filioque*, cât şi cele mai bune exemple din scrierile Sfinţilor Părinţi privind poziţia ortodoxă.

---

[28] A. SPOURLAKOU*, Les 49 Chapitres*, Ed. Panagiotakis, Veneţia, 1998, pp. 686-687, *apud* Theophile KISLAS, *Nil Cabasilas, Sur le Saint-Esprit*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Hieromoine Theophile KISLAS, Ed. Les Editions du Cerf, Paris, 2001, p. 87.

[29] *Disursul* V, 44. 2-4, trad. citată la nota 1, p. 416-417.

[30] MARIE-HELENE CONGOURDEAU, *op. cit.*, p. 118.

[31] *Discursul* I, 1, trad., p. 174-175.

Principalul argument al tezei de susţinere a *Filioque*, a lui Toma D'Aquino, era acela conform căruia Tatăl, împreună cu Fiul, formează un principiu sau o cauză care stă la originea Sfântului Duh. Nil Cabasila alocă spaţii extinse combaterii acestui argument, cea mai mare parte din tratatul *Despre Sfântul Duh* ocupându-se cu acest punct. Fiecare concluzie este orientată împotriva acestei afirmaţii a latinilor şi fiecare silogism este demontat tocmai pentru a demonstra eroarea acestei formulări. Referindu-se la cele două Persoane: Tatăl şi Fiul, care formează un principiu, în opinia latinilor, Nil Cabasila contestă şi opinia conform căreia Fiul este creator pe de o parte în mod propriu, iar pe de altă parte, împreună cu Tatăl, posedând astfel ambele atribute. Toma D'Aquino, în opinia lui Nil Cabasila, nu are logică atunci când se referă la natura comună, omiţând să menţioneze diferenţa dintre esenţă şi ipostas. Tocmai pentru că nu trebuie confundat ipostasul cu esenţa şi ceea ce este propriu esenţei cu ceea ce este propriu ipostasului.[32]

Astfel, în Sfânta Treime calitatea de a fi cauză este proprie numai Tatălui şi în concluzie, atunci când spunem că Sfântul Duh vine de la Dumnezeu, prin asta se înţelege că purcede de la Tatăl, iar nu şi de la Fiul sau din altă parte.

Teza tomistă conduce inevitabil la ideea unei uniuni mai puternice între Tatăl şi Fiul decât între Sfântul Duh şi oricare dintre celelalte două Persoane. Urmând această logică, Sfântul Duh apare ca o Persoană ce nu este egală cu celelalte şi în final de fapt nu este Dumnezeu.[33] Atunci când se vorbeşte despre distincţii şi uniri, Nil Cabasila subliniază faptul că trebuie ţinut seama de specificul fiecărei Persoane. Numele de Tatăl, de Fiul și de Sfântul Duh sunt termeni care nu sunt nici interschimbabili, nici comuni, iar Persoanele dumnezeieşti se disting între ele.

În privinţa Persoanelor, niciodată nu putem lua un atribut propriu ca fiind un atribut comun şi nici invers. A fi cauzat de către o sursă nu este un atribut propriu, ci un atribut comun Fiului şi Duhului. Dacă pretindem că Fiul este egal ca fiind cauză, luăm un atribut propriu în locul unui atribut comun.

Nil Cabasila mai întâi expune ceea ce Toma D'Aquino susţinea, ca mai apoi să dovedească adevărul de necontestat al scrierilor Sfinţilor Părinţi. În primul rând, Părinții Bisericii vorbesc despre cauză în Treime într-o manieră generală, fără să menţioneze o condiţie suplimentară. A exclude de la Fiul cauza însemnă a exclude orice altfel de cauză. Folosirea unor precizări acolo unde acestea nu-şi au rostul duce adesea la concluzii nejustificate. În al doilea rând, a fi cauză unică este un semn care

[32] *Discursul* I, 51, trad., p. 216-217.
[33] *Discursul* II, 5, trad., p. 224-225.

desemnează proprietatea ipostatică a Tatălui. A fi cauză unică înseamnă că nu poate exista o altă sursă. În consecință, faptul că Fiul este înlăturat de la posibilitatea de a fi cauză în Sfânta Treime nu este o probabilitate, ci un adevăr explicit. Cu teoria „cauzei prime", susţinută de Toma, sunt introduse două cauze ale Sfântului Duh. Teoria „cauzei prime" nu este compatibilă deci cu tradiţia bisericii.

Dacă în privinţa numelor dumnezeieşti şi a atributelor ce ţin de fiinţă sau de ipostasuri, Nil Cabasila pare preocupat mai degrabă să găsească punctele care sunt comune celor două poziţii, atunci când ajunge la numărul celor care sunt cauză în Sfânta Treime, este fără echivoc, atacând direct formulele lui Toma D'Aquino. Pentru Nil Cabasila, singura cauză, de la care pornesc toate celelalte, este Tatăl, în această privinţă nemaiputând fi vorba de nuanţe ce pot fi interpretabile, deoarece acceptare mai multor Persoane care au calitatea de a cauza, duce automat la acceptarea existenţei a două principii în Sfânta Treime. Această concluzie este de neconceput, iar teza tomistă este serios pusă sub semnul întrebării. Concluzia este că teza tomistă conform căreia este posibil ca în Sfânta Treime şi Tatăl şi Fiul împreună să fie principiul din care Duhul purcede este absurd, deoarece conduce la o contradicţie privind numărul subiecţilor la care se referă.[34] Nil Cabasila consideră că, de data aceasta, construcţia lui Toma D'Aquino privind numărul celor ce sunt cauză, nu mai poate fi privită cu indulgenţă, deoarece adepţii acestor ipoteze se află în eroare şi se plasează împotriva cuvintelor Sfântului Dionisie Areopagitul, care spunea că Îl slăvim pe Dumnezeu ca Treime. Dacă teza latină ar fi acceptată, nu mai poate fi vorba despre Treime, ci mai degrabă despre doime, în virtutea faptului că Fiul ar avea capacitatea de a cauza şi Duhul nu, fiind astfel exclus din Treime.[35] Mai mult decât atât, nu poate fi acceptată nici teza pe care Toma D'Aquino o susţinea cu tărie, conform căreia actul de a purcede este diferit de cel care purcede, deoarece concluzia ar conduce spre aceeaşi absurditate a celor două Persoane care sunt cauză a purcederii în Sfânta Treime şi automat la existenţa a două principii.[36] La fel putem spune şi atunci când facem o diferenţă între cel care acţionează şi acţiunea în sine.[37]

Concluzii. Tratatul lui Nil Cabasila *Despre Sfântul Duh* este o expunere completă despre disputa privind Filioque, în ceea ce priveşte referinţele la textele patristice. Nil Cabasila a încorporat în tratatul său numeroase şi largi texte, cum ar fi pasaje întregi din Actele sinoadelor ecumenice, în special din hotărârile sinoadelor al III-lea şi al IV-lea.

[34] *Discursul* I, 18, trad., p. 190-191.
[35] *Discursul* II,37, trad., p. 256-257.
[36] *Discursul* I, 20, trad., p. 190-191.
[37] *Discursul* 1,18, trad., p. 190-191.

Reproduce istoricul disputei dintre Sfântul Chiril al Alexandriei şi Theodoret de Cir, cu privire la cea de-a noua obiecţie despre Sfântul Duh, epistola Sfântului Maxim către Marinos şi adaugă o multitudine de trimiteri la literatura patristică. Astfel, se pare că Nil Cabasilas nu s-a limitat, ca majoritatea autorilor care au scris împotriva lui Filioque, la colecţiile de texte patristice existente deja, ci a apelat direct la surse. În același fel, munca sa a fost considerabilă în ceea ce privește toate mărturiile de dată mai recentă, care i-au servit fie pentru a-și completa prezentarea doctrinei trinitare, fie pentru a-și consolida pozițiile împotriva argumentelor latinilor. Având în vedere dificultăţile specifice epocii, cu care Nil a procurat aceste texte, opera sa rămâne de mare importanţă, deoarece astfel s-au păstrat sau au fost readuse în prim plan multe dintre lucrările care probabil s-ar fi pierdut. Nil Cabasila, prin intermediul traducerilor lui Dimitrios Kydonis, a expus cu atenţie toate textele tomiste ce fac referire la Filioque. El a insistat să precizeze sursele sale, indicând autorul, lucrarea şi cel mai adesea, capitolul citatelor pe care le folosea. Întregul tratat este un răspuns la tezele lui Toma D'Aquino, Nil Cabasila încercând să opună fiecărei afirmaţii a învăţatului latin, poziţia ortodoxă bazată de fiecare dată pe scrierile patristice şi pe hotărârile sinoadelor ecumenice. Astfel, toate ipotezele care conduc raţiunea latină spre adaosul Filioque, sunt analizate cu minuţiozitate şi este evidenţiat absurdul în care se află, de cele mai multe ori, premisele latinilor aflându-se chiar în contradicţie cu dogma creştină general acceptată.

Nil Cabasila rămâne printre cei mai importanţi teologi din ultimele secole ale Istoriei Bizanţului. Acest lucru se va vedea în special din desfășurarea ulterioară a discuţiilor dintre biserica greacă şi cea latină. De exemplu, atunci când grecii au plecat la Sinodul de la Florenţa din 1438, pentru a se pregăti pentru discuţiile dogmatice cu latinii, au ales să studieze în amănunt tratatul *Despre purcedere Sfântului Duh,* pentru a-l folosi ca ghid pentru întrebările pe care aveau să le adreseze latinilor. Marcu Eugenicul şi Ghenadie Scolarios au fost cei care s-au ocupat de această misiune, pe lângă culegerea textelor patristice, necesare unei argumentări solide. Ghenadie Scolarios îşi exprimă admiraţia la adresa lui Nil Cabasila, în prologul primului său tratat considerând-o cea mai valoroasă scriere după cele ale lui Fotie.

Abstract: ***Nil Cabasila (14th century) and His Writings***
Nil Cabasila is one of the most important theologians of the 14th century. His work is directed, almost entirely, against Latin doctrine, Nil Cabasila being noted as one of the most important defenders of Orthodoxy. His most important writing, the Treatise on the Holy Spirit, is composed to dismantle the syllogisms of Thomas D'Aquino by which he tried to prove the validity

of the addition Filioque. The origin of the Holy Spirit was the most important point of debate in any attempt to unite the two Christian churches who were in opposition. Each Latins hypothesis is carefully dissected and rejected with solid arguments. Nil Cabasila is used in the composition of his Treaty, especially the writings of the Holy Fathers and the sentence of the Ecumenical Councils, which he presents considering that they are unquestionable evidence in favor of the Orthodox position.

Dreptatea lui Dumnezeu „pentru viața lumii” – câteva repere antiuniversaliste[*]

Drd. PAUL ANDREI MUCICHESCU[1]

Cuvinte cheie: *Dogmatica Ortodoxă, judecată, milostivire, iubire, universalism, apocatastază*
Keywords: *Orthodox Dogmatics, justice, righteousness, mercy, love, universalism, apocatastasis*

Motto: *„What a piece of work is man, how noble in reason, how infinite in faculty, in form and moving how express and admirable, in action how like an Angel, in apprehension how like a god; the beauty of the world, the paragon of animals. And yet to me, what is this quintessence of dust? Man delights not me”*
(Shakespeare, *Hamlet*, II, 2)

1. Introducere

O interogație adresată Domnului (יְהוָה) marchează începutul și sfârșitul Cărții Psalmilor:[2] Ce este omul de îl iei pe el în considerare,[3] sau fiul omului, de ții cont[4] de el? Este o întrebare urmată de fiecare dată de un alt răspuns revelat – elogiator, apoi mustrător. Există, așadar, un anumit sens

[*] Acest studiu a fost susținut în cadrul Școlii Doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia,, sub îndrumarea Pr. Prof. George Remete, care și-a dat avizul pentru publicare.

[1] Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba-Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[2] Aici, interogația va fi parafrazată. Versiunile ei originale apar în Ps 8, 4 și în Ps 143, 3. Edițiile Sfintei Scripturi folosite sunt următoarele: Ca ediție sinodală se va folosi *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008; ca ediție a Septuagintei [LXX] se va folosi HENRY BARCLAY SWETE, The Old Testament in Greek according to the Septuagint, Bible Hub LXX-Swete-1930 courtesy of Eliran Wong. [BibleBento.com]., University Press, Cambridge, 1930, https://biblehub.com/sepd/genesis/1.htm. (02.10.2020); ca ediție a textului grec neotestamentar [EG] se va folosi Ἡ Καινὴ Διαθήκη Ὅπως τὴν παρέδοσαν οἱ Ἕλληνες Πατέρες (The New Testament as is taught by the Greek Fathers) (Library of the Church of Greece http://myriobiblos.gr/bible/nt-fathers.asp), Bible Hub, Courtesy of Myriobiblos.gr., Church of Greece, 1904, http://biblehub.com/goc/matthew/1.htm (02.10.2020); ca ediție a textului masoretic [TM] și traducere a sa se va folosi Bible Hub Study Bible. Hebrew Text: Westminster Leningrad Codex; Greek Text: Nestle 1904, Bible Hub, http://biblehub.com/interlinear/study/genesis/1.htm (02.10.2020)

[3] Deși trebuie susținută varianta sinodală („Te-ai făcut cunoscut lui” – Ps 143, 3) pentru că este fidelă Septuagintei (care vizează sensul anagogic), parafraza de aici optează totuși pentru această variantă (care se conformează textului masoretic) spre a sublinia corespondența cu Ps 8, 4 („Îți amintești de el”).

[4] Verbul corespunzător din Ps 143, 3, folosit în LXX, este λογίζομαι („a lua în considerare” sau „în calcul”). Corespondentul din Ps 8, 4 este ἐπισκέπτομαι („a cerceta”, „a observa”).

în care s-ar putea afirma că Iubirea și Mila lui Dumnezeu se opun Dreptății sale? Dacă da, de ce? Dacă nu, cum se poate depăși antiteza elogierii și mustrării menționate? Țelul acestei scurte investigații este cel de a indica unele motive pentru care Dreptatea lui Dumnezeu stă în deplină concordanță cu Atributul Milei Sale, într-un fel mai presus decât orice milă, dreptate și iubire inteligibilă.

Direct, acest subiect pare neabordat în literatura teologică dogmatică recentă. Totuși, în cercetarea românească, Raluca Mocean s-a apropiat tangențial de acest complex tematic, deși dintr-o perspectivă preponderent misiologică.[5] În raport cu Dogmatica, Misiologia este știința strategiei optime (în funcție de caz) de a *transmite* Adevărul. Din perspectiva acesteia, un fapt precum permanentizarea stării sufletelor (inclusiv a celor osândite) după Judecată de Apoi poate fi probabil acceptat ca „un adevărat scandal pentru omul contemporan, din pricina incompatibilităţii acestei ipoteze cu iubirea absolută a lui Dumnezeu".[6] Astfel, riscul dezinteresului omului contemporan „față de un astfel de Dumnezeu" poate impune o *reevaluare* a „discursului eshatologic tradiţional"[7] – dar exclusiv din punctul de vedere stilistic. Dintr-o perspectivă dogmatică, în schimb, apocatastaza nu este o speculație teologică sau o indicare a unui posibil adevăr tainic, imposibilitatea negării căruia ar obliga la *aggiornamento*, ci ea este – așa cum „părutu-s-a" Sfinților Părinți în Sfântul Duh – *o erezie*. Ereziile însele au fost deja „negate", motivele trebuind doar necontenit re-înțelese și mai bine înțelese. Despre cauzele căderii în erezie, unele aspecte vor fi tratate în capitolul 2. Dacă se permite o licență steindardtiană, Hristos tocmai că *este* „un scandal". Dumnezeu este zguduitor. Sensul teologiei este ascensiunea înspre El, *întru* El – nu coborârea Lui, ca și când nu ar fi coborât deja (Rm 10, 6). Pe lângă cea a Ralucăi Mocean, o altă contribuție apropiată tematic, dar care reia argumentarea lui John Hick[8] ratând întâlnirea cu viziunea ortodoxă, o reprezintă cartea de filosofie a lui Dan-Robert Bișa, din 2018.[9] Pe lângă aceste tematizări există poziționări relevante importante, ale unor autori în rândul cărora se numără Sf. Siluan Athonitul,

[5] Cf. IOANA RALUCA MOCEAN (PLEȘA), „Raiul și Iadul", Studia Theologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia 2, 02 (2019); IDEM, „Problema apocatastazei în misiunea parohială actuală", Altarul Reîntregirii XX, 3 (2015); IDEM, „Actualitatea apocatastazei", teză doctorală înregistrată în 2019 la Școala Doctorală a Facultății de Teologie Ortodoxă, Universatea „1 Decembrie 1918", Alba-Iulia.

[6] IDEM, „Problema apocatastazei…", p. 227-228.

[7] IBIDEM, p. 228.

[8] JOHN HICK, Evil and the god of love, Macmillan, London, 1966.

[9] DAN ROBERT BIȘA, Problema răului în limitele doctrinare ale creştinismului tradiţional, Paralela 34, Pitești, 2018.

părintele Nicolae Steinhardt sau părintele George Remete.[10] Ele vor fi indicate în decursul studiului.

Lucrarea de față expune unele neînțelegeri legate de Atributul Dreptății lui Dumnezeu. Ca o cauză generală a lor ea examinează neacceptarea (și deci nedepășirea) paradoxului și antinomiei care survin în procesul raționării cotidiene pe teme dogmatie (cap. 2). Apoi se trece la cauzele particulare a neînțelegerilor menționate, luând în considerare exemple precum falsa idee a unei tensiuni intertestamentare (cap. 3) și eronata atribuire lui Dumnezeu a acelei însușiri umane aparent-pozitive dar de fapt contraproductive, numită permisivitate.[11] Ultima chestiune va fi discutată în capitolul 4. În cadrul acestuia se va pleca de la exprimări și accente problematice, care apar în Documentul oficial publicat pe pagina Arhidiocezei Ortodoxe Grecești din America, realizat de către o comisie specială numită de Patriarhul Ecumenic și apărut în dificilul post al Paștilor din anul curent.[12] În primele trei din cele patru părți ale sale, capitolul va arăta că exprimările și accente problematice în cauză sunt datorate: 1. insuficientei distingeri (sau insuficientei tematizări a distincției) între judecata omenească și Judecată lui Dumnezeu; 2. omiterii oricărei referințe la ceea ce în mod catafatic poate fi desemnat *caracterul retributiv al Dreptății lui Dumnezeu*; 3. forțării interpretative a mesajului din In 3, 17. Într-un ultim rând (independent de analiza documentului patriarhal), capitolul va arăta de ce și versetul 1 Tim 1, 15 este invulnerabil față de orice tentative ale unei interpretări universaliste. Ultimul capitol (5) va recapitula faptul că Persoana lui Hristos ne dăruiește Dreptatea lui Dumnezeu și că, într-o abordare catafatică, Mântuirea *înseamnă* Dreptatea retributivă, a cărei scop este cel de a ne da posibilitatea alegerii asemănării cu Noul Adam.

Revenind acum la răspunsurile relevate, menționate în deschiderea articolului, la o privire atentă se poate înțelege că, de fapt, este vorba de două părți ale aceluiași răspuns, dezvăluite pe rând. Într-adevăr, ele nu pot fi mai diferite. Shakespeare a înțeles bine că tragicul (sau, poate mai „corect" spus, dramaticul) persistă în creștinism tocmai prin antinomica *tensiune* a acestor părți: „Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi

[10] Pe lângă poziționările părintelui amintite mai jos, a se vedea și GEORGE REMETE, Suferinţa omului şi iubirea lui Dumnezeu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005.

[11] I.e. permisivitatea nereflectată, tolerantă față de orice înafară de suferință, numită uneori și „indulgență".

[12] JOHN CHRYSSAVGIS ET AL., „Pentru viața lumii. Către o etică socială a Bisericii Ortodoxe", Greek Orthodox Archdiocese of America, https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV
&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=ro_RO
(02.10.2020)

cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui", sunt celebrele cuvinte ale psalmului 8, versetele 5-6. Dimpotrivă, psalmul 143 (v. 4-8) răspunde în următorul fel: „Omul cu deşertăciunea se aseamănă; zilele lui ca umbra trec. Doamne, pleacă cerurile şi Te pogoară, atinge-Te de munţi şi fă-i să fumege. Cu fulger fulgeră-i şi-i risipeşte! Trimite săgeţile Tale şi tulbură-i! Trimite mâna Ta dintru înălţime; scoate-mă şi mă izbăveşte de ape multe, din mâna străinilor, a căror gură a grăit deşertăciune şi dreapta lor e dreapta nedreptăţii." Prezentul articol își propune să treacă în revistă câteva dovezi ale faptului că această tensiune este tensiunea căderii și că sublimarea ei finală prin Judecata de Apoi a fost pecetluită o dată pentru totdeauna la Răstignirea lui Hristos. Acesta este motivul pentru care se poate spune că „numai în creștinism Judecata de Apoi se identifică cu Iubirea: credința creștină este singura în care Judecător e Iubirea sacrificială și sacrificată".[13]

Ținând cont de mărturia Sfântului Apostol Pavel, străinii pomeniți în Ps 143, 7 pot fi identificați ca toți cei care înainte de a se împăca cu Dumnezeu sunt „fii mâniei" (Ef 2, 3) și chiar „vrăjmași" ai Săi (Rm 5, 10). Omenirii i se dă o șansă până la sfârșit, dar omenirea este împărțită, omul se scindează: Iată-l devenind casnic al Domnului în ființă și iată-l alegând străinătatea, valea dinspre neființă. Dar Cine altul îl va putea reuni și recapitula pe cel schilod, decât Dumnezeu, la care toate sunt cu putinţă?

Cum se va încheia această Recapitulare începută la Întrupare nu ne este dat să înțelegem: Nu putem vedea dincolo de orizont, iar orizontul Judecății rămâne *tensionat* datorită celor care aleg și *vor alege până la sfârșit*, după cum profețește Scriptura – în pofida imposibilității și absurdității –, *să omoare Viața*, să omoare Iubirea. Dacă la început minciuna a născut necredința pentru toți oamenii (prefigurați în protopărinți), de la răstignirea Fiului lui Dumnezeu și până la Ziua de Apoi, pentru toți cei dintre noi care au ales și vor alege din trufie, „libera" necredință naște minciuna și cauzează orbire.

Orizontul Judecății rămâne un orizont tensionat, fiindcă Dumnezeu este *Drept*. Cuvintele Sale către Avacum (Avc 2, 2, seqq.) au fost explicate de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani (1, 17-18) ca afirmând răsplătirea celor *drepți prin credință* cu Viață, iar celor „care ţin nedreptatea drept adevăr", cu Mânie. Sfântul Grigore de Nyssa a arătat faptul că această Mânie nu este altceva decât forma subiectivă în care Iubirea lui Dumnezeu, Care permite celor care-L resping să petreacă veșnic în înstrăinare de El,

[13] GEORGE REMETE, Dumnezeul trădat (Iisus Hristos, Iubirea trădată 1), Paideia, București, 2019, p. 238.

este percepută de ei.[14] Acest fapt este adevărat dincolo de orice ispite apocatastatice de care teologul trebuie să scape, și de care poate scăpa prin următoarea conștientizare: Dumnezeu este *Drept* într-un fel care depășește orice mărturisiri ale Dreptății lui Dumnezeu – depășește cea mai binevoitoare și delicată intenție de „aggiornare" a mărturiilor revelate și depășește cel mai sublim concept de dreptate, așa cum depășește chiar însăși Legea (Rm 3, 21-22) într-un anumit sens (căci nu prin aspectul ei formal este „făcut drept" omul în fața Domnului, ci prin credința în Iisus Hristos – cf. Ga 3, 11). Dumnezeu este *Drept mai presus de minte*.

2. Riscul erorii

Din păcate, armonizarea acestui mesaj cu accentele teologiei ortodoxe contemporane nu este lipsită de dificultăți, iar motivul principal este probabil antagonismul care a început să fie perceput de ceva timp între „Dumnezeul iudaic" și Treimea creștinilor. Cel dintâi ar fi un justițiar tribal și terorizant, pe când creștinismul se închină Părintelui iertător. Așa cum se va vedea în continuare, atunci când se discută Mântuirea obiectivă se poate afirma într-un mod legitim că *Dumnezeu oferă Mântuirea din Iubire*, adică „cu totul gratuit, mai presus de orice calcul, lege și «dreptate»".[15] Descrierea citată indică diferența dintre orice concept de dreptate și Atributul Dreptății lui Dumnezeu. Alte voci duc însă acest *impetus* până la limita ieșirii din Adevărul dogmatic.

Semnul distinctiv al riscului ieșirii din Adevărul dogmatic este neacceptarea paradoxului și antinomiei la care duc conținuturile dogmatice, într-o înțelegere lumească. De fapt, acestea ajung neacceptare datorită unei îndoieli față de transcederea paradoxurilor și antinomiilor de către Plenitudinea dumnezeiască și covârșitoarea Bunătate apofatică. Rătăcirea se întâmplă atunci când cineva are iluzia că poate „traduce" în „termeni" lumești această Bunătate, că poate specifica felul în care „ar trebui" ea să se manifeste – de pildă, că nu se manifestă așa cum se manifestă „dreptatea". Un asemenea argument pleacă de la un concept lumesc de dreptate, de exemplu juridic și declară apoi lipsa de legitimitate a apropierii catafatice de un Atribut care, chipurile, nu ar trebui să se numească „Dreptatea lui Dumnezeu". Fie această atitudine numită „poziția critică".

Într-adevăr, Atributele lui Dumnezeu sunt *experiate*, în sensul că Dumnezeu se coboară prin Energiile Sale necreate ca și prin Actele Sale, comunicându-ni-Se revelațional S1 87-88. Se poate spune și că, din

[14] SF. GRIGORE DE NYSSA, RONALD HEINE, Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms: Introduction, Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 204.
[15] GEORGE REMETE, *Dumnezeul trădat*, p. 243.

Mărinimia Sa, Bunătatea Îi poate fi „*prinsă*” câteodată de Sfinți în străfulgerări – deși orice conținut împărtășit descoperă totodată Infinitul încă-neîmpărtășit. (*Cuprins* de vreo făptură nu poate fi însă vreodată vreun Atribut.) Așadar, este adevărat că Atributele sunt *experiate* de om într-o anumită măsură. Ce Sfânt a adoptat însă vreodată „poziția critică” descrisă mai sus? Interpretarea deseori-invocatei recomandări a Sfântului Isaac Sirul, ca Dumnezeu să nu fie numit „drept”, pare la îndemâna oricui, dar contextul recomandării sale[16] nu este aproape niciodată analizat. Chiar și o simplă lectură completă elimină însă 1. orice neclarități în legătură cu faptul că în toate părțile sale fragmentul se referă la viața umană lumească. Ea elimină apoi 2. orice neclarități în legătură cu modul intenționat în care este folosit acolo conceptul lumesc de „dreptate” spre a demonstra retoric atât inadecvarea lui pentru a-L descrie pe Dumnezeu, cât și spre a înțelege *ceea ce este drept pentru om* din perspectiva lui Hristos.[17] Dacă în cazul Sfântului Isaac dogmatica comunității ecclesiale din care făcea parte poate fi invocată ca circumstanță atenuantă în fața eventualelor învinuiri de tratare imprecisă a Însușirilor Persoanei divino-umane (ca de pildă cea de *a fi Drept*), nici un

[16] „[…] De ce urăști pe păcătos, o, omule? Oare pentru că nu e drept cu tine? Dar unde este dreptatea, o dată ce nu ai iubire? De ce nu plângi pentru el, ci îl prigonești? Căci din neștiință se mișcă unii în mânia lor, deși socotesc că deosebesc faptele păcătoșilor. Fii vestitor al bunătății lui Dumnezeu, pentru că te călăuzește pe tine care ești nevrednic și pentru că ești mult dator, și nu scoate dreptul Său de la tine. Și în locul lucrurilor mici pe care le faci, îți dăruiește cele mari. Să nu numești pe Dumnezeu «drept», căci nu dreptatea Lui se vede în faptele tale. Și dacă David îl numește pe El drept. Fiul Lui ne-a arătat că El este mai degrabă bun și blând. «Este bun, zice, cu cei răi și necinstitori» [Lc 6, 35]. Cum îl numești «drept», când citești în capitolul despre plata lucrătorilor: «Prietene, nu te nedreptățesc, ci voi să dau acestuia de pe urmă ca și ție. Dacă ochiul tău este rău. Eu sunt bun» [Mt 20, 33]? Și cum numește iarăși omul pe Dumnezeu «drept», când aude în capitolul despre Fiul risipitor, care a cheltuit bogăția în petreceri, cum numai pentru pocăința ce-a arătat-o, tatăl a alergat și a căzut pe grumazul lui și i-a dat stăpânire peste toată bogăția lui?” SF. ISAAC SIRUL, Cuvinte despre sfintele nevoințe, vol. 10 (Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi), trad. DUMITRU STĂNILOAE, Ed. IMBOR, Bucureşti, 1981. p. 313-14.

[17] Într-un context în care este parafrazată și afirmația Sfântului Isaac (într-o manieră discutabilă), Sfântul Siluan descrie în următorul fel convingător ceea ce este „drept” pentru om, din perspectiva lui Hristos: „Potrivit duhului acestei iubiri [al Iubirii lui Hristos], a împărtăși responsabilitatea greșelii celui pe care-l iubim și chiar a o lua cu totul asupra noastră nu este un lucru ciudat, ci cu totul firesc. Mult mai mult, numai luând asupra noastră greșeala altuia se descoperă autenticitatea iubirii […]” (SOFRONIE SAKHAROV, *Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul*, trad. IOAN ICĂ, Deisis, Sibiu, 2004, p. 133-134.). Ceea ce este drept pentru om din perspectiva lui Hristos este ca omul să-și asume responsabilitarea pentru păcatul lui Adam. Sf. Siluan o numește „responsabilitatea răului universal” (IBIDEM, p. 134), și continuă: „Cine iubeşte pe Dumnezeu e inclus în viaţa Dumnezeirii; cine iubeşte pe fratele său include în existenţa sa personală (ipostatică) viaţa fratelui său; cine iubește lumea întreagă îmbrăţişează cu mintea universul întreg.” (IBIDEM, p. 136).

fel de îngăduință nu trebuie acordată în cazul unei confundări actuale a urmării căii catafatice în teologie cu o subsumare a lui Dumnezeu sub vreun concept. Cu alte cuvinte, confuzia dintre aplicarea ilicită (și chiar blasfemică) a unui concept asupra lui Dumnezeu și actul catafatic al teologiei este inadmisibilă și se cere întotdeauna demascată.

Dumnezeu și suprainteligibila Sa Dreptate se comunică Bisericii celei una, din Iconomia Lui, cele dumnezeiești devenind *inteligibile* (atât cât devin) în mod *catafatic*. Manifestarea unui Atribut precum Dreptatea Sa poate fi cunoscut teologic doar la modul general – niciodată în particularitatea fiecărui caz, înafara cazului personal al fiecăruia, dacă aceasta este Voia Domnului. În sensul detaliilor Planului său cu aproapele nostru, Căile lui Dumnezeu rămân pentru totdeauna principial necunoscute. Revenind la cunoașterea în modul general, *orice înțeles catafatic referitor la Dumnezeu este prin excelență dinamic*, adică se află într-un proces de perpetuă sublimare prin apofatism.[18] Părintele Stăniloae a articulat mai riguros decât oricine înaintea sa indispensabilitatea catafatismului (atât a celui afirmativ, cât și a celui ce se servește de negații) pentru apofatism, inclusiv pentru cel dionisian,[19] deoarece „Cunoașterea intelectuală a Logosului este o participare la lucrarea Lui de-rațiune-dătătoare și susținătoare”.[20] Astfel, pe scurt, abordarea apofatică și catafatică sunt două forme întrețesute ale teologiei[21] – „cea apofatică se completează cu cea afirmativă și cu cea negativ-rațională”,[22] cu cele două jumătăți care luate împreună exprimă în mod catafatic-inteligibil teologia apofatică a lui Dumnezeu (adică a Supra-pozitivei Realități, a Supra-afirmativului Întuneric Supraluminos,[23] a Luminii Celei-mai-apropiate).[24] De aceasta, teologia contemplativă – ca tot unitar perfect echilibrat apofatic-catafatic – a fost numită de către dogmatistul român și „cunoaștere experimentală” a lui Dumnezeu.[25]

3. Dreptatea lui Dumnezeu neopusă Milei Sale, sau inexistenta tensiune intertestamentară

Nicolae Steinhardt, datorită contradicției pe care o vedea între conceptul de dreptate (justiție), pe care-l considera susținut de Vechiul

[18] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I (Biblioteca teologică), Ediţia a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 90.
[19] Cf. IBIDEM, p. 93, seqq.
[20] IBIDEM, p. 95
[21] Sfârșitul teologiei, apoi, descris de Stăniloae prin apel la Sf. Grigore Palama, este contemplația, vederea cea mai presus de cuvântul rațiunii (IBIDEM, p. 97) și trăirea apofatică (IBIDEM, p. 99).
[22] IBIDEM, p. 82
[23] IBIDEM, p. 95
[24] IBIDEM, p. 97
[25] IBIDEM, p. 93 seqq.

Testament și conceptul de milostivire, asociat Iubirii neotestamentare, îmbrățișa speranța că Dumnezeu stă întreaga zi pe „Tronul Milostivirii", cu excepția unei singure ore, pe care o petrece pe Tronul Dreptății.[26] Neîndoielnic valoroase beletristic, aceste gânduri ale sale riscă să-și piardă funcția teologică atunci când catafatismul le devine cu totul opac față de Infinitatea apofatică pe care o învăluiesc: „Dreptatea" lui Dumnezeu nu trebuie să aibă, de fapt, niciodată „înțelesul strașnic și neînduplecat" tipic gândirii contabile iudaice, după cum afirma părintele[27] – *la fel cum nici Tronul Milostivirii nu aparține permisivității.*

„Tronul Milostivirii" reflectă, de fapt, tocmai caracterul antinomic al manifestării Dreptății lui Dumnezeu, fiindcă se poate arăta că el *este unul și același cu* Tronul *Ispășirii* (ἱλαστήριον).[28] Traducerea Vulgatei pentru cel din urmă este „propitiatorium" (cel-ce-face-propice), traducerea românească alegând termenul de „capac"[29] (al chivotului Legii), sau – la Lv 16, 2 – de „curăţitor". Proclamarea făcută de Dumnezeu la Lv 16, 2, că „Ispășitorul" este *Loc al Său* explică de ce a fost înțeles ca Tron al Ispășirii.[30] Pentru identitatea cu Tronul Milostivirii sunt importante și interpretările istorice întreprinse de Biserică. De pildă, la Ps 129, 4 („Că la Tine este milostivirea"), „Milostivirea" Domnului nu indică nimic altceva decât opțiunea sinodală pentru a traduce „o ιλασμός", adică, de fapt, „Ispășirea". Cu alte cuvinte, celebrul stih rostit la începutul zilei liturgice în cadrul Vecerniei este, de fapt, „De Te vei uita la fărădelegi, Doamne, Doamne, cine va suferi? Că la Tine este ispășirea" – Ispășirea fărădelegilor noastre este în Jertfa lui Iisus. Faptul că, imediat după ce indică Ispășirea în 129, 4, psalmistul exprimă așteptarea Numelui lui Dumnezeu, a Cuvântului Său, nu este o coincidență. Iată deci cum Vecernia „râvnește" sosirea Liturghiei.

Legătura logic-catafatică dintre *Atributul* Milostivirii și *Actul*

---

[26] NICOLAE STEINHARDT, *Dăruind vei dobândi: cuvinte de credinţă*, Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2006, p. 155.

[27] IBIDEM.

[28] Cf. JOSEPH HENRY THAYER ET AL., *Thayer's Greek-English lexicon of the New Testament*, Associated Publishers and Authors, Grand Rapids, 1970, https://biblehub.com/greek/2435.htm (02.10.2020). Cf. FRANCIS BROWN ET AL., The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic : coded with the numbering system from Strong's Exhaustive concordance of the Bible, Bible Hub, Courtesy of Biblesoft, Inc., Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 2015, http://biblehub.com/bdb/1.htm (02.10.2020).

[29] Inadecvată majorității contextelor scripturistice, această traducere românească a putut fi inspirată ori de un termen ebraic înrudit cu כַּפֹּרֶת (cf. FRANCIS BROWN ET AL., *op. cit.*, https://biblehub.com/hebrew/3724.htm , 02.10.2020) și adecvat ideii „acoperirii" păcatelor (i.e. a „iertării" lor), ori de explicația „επίθεμα" dată pentru ἱλαστήριον la Iș 25, 17, aparent într-un mod excepțional.

[30] Acest titlu potrivit, însă prea puțin familiar, are un efect benefic de semnalizare a unei profunzimi străine de tot ceea ce este lumesc (căci „Sfânt, Sfânt, Sfânt" este Dumnezeu).

Ispășirii, dăruit prin Dreptatea lui Dumnezeu, este asigurată de Îndelunga Sa Răbdare. „Expierea" prin Fiul este definibilă, conform părintelui Stăniloae, drept „chin întins spre lumina iertării şi a împăcării".[31] Hristos „Cel drept" este Jertfa Ispășirii pentru păcatele tuturor (1 In 2, 2; cf. 4,10) celor care Îl aleg (Evr 9, 28; Rm 8, 3-4) – și, prin aceasta, Hristos este Ușa Dreptății lui Dumnezeu (2 Co 5, 21). Noul Testament clarifică sensul Ispășirii, inclusiv prin refolosirea termenului veterotestamentar pentru Tronul Ispășirii în epistolele pauline. Acesta survine nu doar în Evr 9, 5, ci și în descrierea paulină a Jertfirii lui Hristos din Rm 3, 25, fapt considerat semnificativ printre alții de către Sf. Teofilact al Ohridei[32] (opinie de altfel atestabilă prin trimitere la principala temă hristologică din Evr 10). Tronul Ispășirii este Crucea și Trupul care ridică păcatele multora, adică Tronul Milostivirii față de fii rătăcitori. Tot ce se cere de la aceștia este să se întoarcă, până în al doisprezecelea ceas. Iată de ce Dumnezeu este al „celor ce se pocăiesc", al lui Manase și al lui David.

Ultima observație descoperă următorul aspect foarte important, și din acest motiv trebuie scurt reluată: Prin Iisus Hristos, așa cum observa și monahul de la Rohia, desfrânații, închinătorii la idoli, adulterii, homosexualii (efeminați sau sodomiți), furii, lacomii, bețivii, batjocoritorii și răpitorii *pot* moșteni Împărăția lui Dumnezeu (1 Co 6, 9-10) – *dacă* se vor căi.[33] Iată de ce Scaunul Milostivirii *este* Scaunul Dreptății, care *este* Scaunul Ispășirii, care *este* Scaunul Slavei Judecătorului Biruitor, al „Împăratului Slavei" (Ps 23, 7-10). Atributele lui Dumnezeu ni se revelează specificându-se în acea „simfonie uriașă și continuă" a Actelor Sale,[34] iar dinamismul teologiei Atributelor oglindește propriul lor Dinamism tainic, considerabil chiar o Interparticipație. Altfel spus, Atributele se întrepătrund. De aceasta conștiința „locuirii" Domnului dincolo de timp și de eon (de „veac"), permite, în sens eshatologic, exclamarea „Șezut-ai pe scaun, Cel ce judeci cu dreptate"! (Ps 9, 4). Timpul gramatical ebraic, interpretabil doar contextual, viza aici *eternitatea*. Tronul lui Dumnezeu este un Loc atopic, iar Neînserata Sa „Zi" nu cunoaște partiții. Distincții reclamă doar Manifestările lui Dumnezeu și a Atributelor Lui *în lume*, prin Actele Sale (care rămân necreate, fiind Afectări neafectate). Astfel, ca Scaun (cruciform) al Ispășirii, Tronul „erupe" temporal în primul rând la Răscumpărare, iar ca Scaun al Slavei, el încheie istoria prin Triumful de la sfârșitul ei. Atributul Dreptății Milostive, adică al Milostivirii Drepte, are moduri și condiții de manifestare diferite la Facerea lumii, la

[31] DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ediția a 2-a, Omniscop, Craiova, 1993, p. 263. Ea este atât dincolo de „milă" cât și dincolo de „tiranie".
[32] JOSEPH HENRY THAYER ET AL., *op. cit.*, https://biblehub.com/greek/2435.htm (02.10.2020).
[33] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică*…, p. 154-155.
[34] IBIDEM, p. 106.

căderea lui Adam, la Răscumpărarea acestuia, la Pronierea vieții pământești a fiecărui om și la Judecata de Apoi. Însă doar aceste amprente în lume lasă impresia că Dreptatea lui Dumnezeu „se schimbă" de la un astfel de moment crucial la altul.

Din astfel de motive, orice afirmare a antagonismului intertestamentar este pur subiectivă. Mozaismul neconvertit, care la Întruparea Cuvântului a ales să respingă Revelația desăvârșită, a devenit o înșelare, o proiecție fictivă care încearcă uzurparea Adevărului. Numai Revelația creștină este capabilă de a explica într-un mod coerent toate profețiile, paradoxurile și insuficiențele Legii Vechi. Cu toate acestea, Vechiul Testament rămâne *parte constitutivă a Revelației creştine*. În acest context trebuie înțeles și faptul că Legea lui Moise și profețiile veterotestamentare au fost condiția posibilității recunoașterii istorice a lui Iisus Hristos de către cei care au devenit Biserica.

Însuși Logosul este Legea, Mediator dintru început (In 1, 1-2), Înțelepciunea lui Dumnezeu (Pr 8, 22, seqq.), Care S-a revelat drept Chipul Bunătății Tatălui (Sol 7, 25-26) Celui nevăzut, arătat ca înger în vechime iar în zilele din urmă purtând, întrupat, Nume mai presus de tot numele (Flp 2, 10) – Fiul Tatălui Care *Este* (Iș 3, 14), Fiul Care-L face cunoscut (Mt 11, 27) pe Tatăl întru Duhul Sfânt (1 Cor 12, 3) tuturor acelora în care locuiește Duhul (Dn 4, 6) și care se roagă pentru nesepararea de El (Ps 50, 12). Dacă i-ar fi fost diametral opus Legii Noi, Vechiul Legământ nu ar fi putut fi *desăvârşit* de către Legământul Iubirii.

Același Dumnezeu Care S-a revelat în Vechiul Testament, S-a revelat în Legământul Iubirii. Tuturor, El le-a arătat în zilele din urmă „ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu" (Rm 1, 19). Însă unii din noi „n-au încercat să aibă pe Dumnezeu în cunoştinţă" (Rm 1, 28), ci „au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună" (Rm 1, 25). Pentru aceasta „Dumnezeu i-a lăsat la mintea lor fără judecată" (Rm 1, 28) – ca de atâtea ori înainte, când nedrepților li s-au închis „ochii" și „urechile".[35] Dar acestea nu trebuie înţelese ca fiind „săvârșite de Dumnezeu, ci că Dumnezeu le îngăduie din cauza liberului arbitru și din cauză că binele este neforţat".[36] Păcatul este *liber ales* și este *subiectiv*. Subiectivitatea săvârșirii lui face ca omul să nu poată să-l judece. Omul nu poate să *judece* păcatul (și păcătosul cu atât mai puțin), ci doar să-l evite, și să-l condamne principial. Judecata este Prerogativa lui Dumnezeu, iar Dreptatea Sa este inteligibilă doar în general

[35] Cf. Ap 2, 7; 2, 11; 2, 17; 2, 29; 3, 6; 3, 13; 3, 22; 13, 9; Lc 8, 8; 14, 35; 4, 21; Mc 4, 9; 4, 23; 7, 16; – Mc 8, 18; Mt 11, 15; 13, 9; 13, 43; 13, 14-16; Is 6, 10; 35, 5; 22,14; 32, 3; 42, 20; 43, 8; 55, 3; Iz 3,10; 12, 2; 40, 4; Dt 29, 4; 5, 1; Za 11; Bar 2, 31; 3, 9; Ps 17, 48; Ir 5, 21; 2, 2; 26, 15; Sol 6, 2; FA 2, 14; 7, 51; 7, 57.

[36] SF. IOAN DAMASCHINUL, Dogmatica (Mari scriitori creștini), trad. Dumitru Fecioru, Apologeticum 2004, Scripta, București, 1993, p. 164.

– cum s-a expus deja în capitolul 2 – din Iconomia Domnului, niciodată în particularitatea fiecărui caz, în afară de cazul propriei noastre persoane, dar chiar și atunci de abia la Judecata de Apoi în mod desăvârșit.

4. Eșecul instrumentalizării Scripturii pentru a-I atribui lui Dumnezeu permisivitate

În consonanță cu sugerata tendință de portretizare a Dumnezeului „creștin" ca Cel al permisivității necondiționate, textul realizat de către o comisie specială numită de Patriarhul Ecumenic pentru a descrie teologia socială a Bisericii Ortodoxe, declară la începutul său în mod sentențios că Dumnezeu Cel Iubitor de oameni „nu Se îngrijește" de păcatele oamenilor. Mai exact, acest document intitulat „Pentru viața lumii. Către o etică socială a Bisericii Ortodoxe", afirmă că Iubirea lui Dumnezeu „ne este împărtășită cu o generozitate absolută de către un Dumnezeu care nu Se îngrijește de păcatele noastre, ci de voia Lui proprie, anume ca nimeni să nu piară (2 Petru 3:9)".[37] Acest context al problematicei exprimări deja amintite vădește faptul că ea se întemeiază pe înțelegerea „generozității absolute" drept o *permisivitate* absolută. După cum dovedește fragmentul în care este integrată teza în cauză,[38] forma negativă a construcției „nu Se îngrijește…" nu implică o negare a Providenței, ci doar o neînțelegere a ei.

Mai întâi trebuie precizat faptul că prezenta critică este strict legată de ideea permisivității divine învederată în acest document și că nu exprimă o dezaprobare generală a sa. Dimpotrivă, trebuie recunoscut faptul că el reprezintă o binevenită tematizare a dreptății sociale de către o instanță a Bisericii ortodoxe. În pofida oricăror neajunsuri inevitabile într-o întreprindere extra-sinodală de acest fel, documentul este valoros fiindcă exprimă aspecte ale viziunii ortodoxe în legătură cu violența,[39] cu

[37] JOHN CHRYSSAVGIS ET AL., op. cit., I, §3.

[38] „Fiind creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, fiecare persoană este unică și infinit de prețioasă; și fiecare este un obiect special al iubirii lui Dumnezeu. După cum ne-a învățat Iisus Hristos, „și perii capului vostru sunt numărați" (Luca 12:7). Imensitatea și specificitatea iubirii lui Dumnezeu pentru fiecare dintre noi și pentru toată creația depășește înțelegerea umană. Dragostea aceasta ne este împărtășită […] ca nimeni să nu piară (2 Petru 3:9), ci, mai degrabă, ca toți să fie mântuiți și să vină la cunoștința adevărului (1 Timotei 2:4). Prin urmare, este o dragoste care încearcă să ne conducă pe fiecare dintre noi la o cât mai mare asemănare cu bunătatea lui Dumnezeu și care, de aceea, ne învață neîncetat să căutam să cultivam în noi înșine – în gând, în cuvânt și în faptă – o iubire la fel de darnică pentru aproapele nostru și pentru toate celelalte creaturi ca cea a lui Dumnezeu Însuși (Matei 5:43-48)." (IBIDEM, I, §3).

[39] Legat de violență, documentul atenționează că „din natură este deja un semn al unei creații care a fost vătămată prin înstrăinarea de Dumnezeu; însă violența săvârșită în mod intenționat de către factori umani raționali este cea mai cumplită manifestare a domniei păcatului și a morții asupra tuturor lucrurilor" (IBIDEM, V, §42), efectele ei extinzându-se „asupra „întregului Adam" și asupra întregii lumi, făcând adeseori dragostea dificilă" (V, §43)

nedreptatea socio-economică în general[40] și cu pericole subtile cărora le este expusă societatea contemporană (deși omite ideologia de gen sau neomarxismul).[41] Trebuie admis că subiecte care ar putea fi tratate mai nuanțat nu se găsesc ușor în cadrul său. Cu toate acestea, problema ideii permisivității divine nu este mică: O explicare îngăduitoare a exprimării problematice sus-menționate este cea că ea ascunde, cel mai probabil, o confuzie de planuri, periculoasă tocmai pentru *viața lumii*.

Tematizarea eticii sociale aduce cu sine tentația unei umanizări a lui Dumnezeu după *chipul şi asemănarea noastră*, conform celebrei formulări feuerbachiene, fenomen care are ca efect o coborâre a lui Dumnezeu (Cel transcendent-și-imanent), o temporalizare a Atemporalului etc.. Din nefericire, atât timp cât genocidul comunist nu va fi condamnat la fel de temeinic și de principial precum cel nazist, marxismul latent din spațiul public contemporan va reține potențialul deraierii oricărei tematizări a dreptății *sociale* în direcția dreptății *socialiste*. Că față de un astfel de efect discursul teologic nu este imun, o dovedește actuala traiectorie papală. Ceea

---

și fiind „dăunătoare relației cu Dumnezeu, cu aproapele și creația." (V, §47). Chiar dacă Sfinții ostași ai Bisericii, adeseori și mucenici, dovedesc legitimitatea binecuvântării serviciului în armată spre autoapărare, „Biserica Ortodoxă nu a dezvoltat niciodată vreo versiune a «teoriei războiului drept», care caută în prealabil și în conformitate cu un set de principii abstracte să justifice sau să susțină, din punct de vedere moral, folosirea violenței" (V, §47). Acesta este unul din punctele în care Biserica se desparte de teologia Fericitului Augustin, care a dus la întemeierea teoriei catolice menționate.

[40] Abuzul domestic și exploatarea sau ignorarea neajutoraților și săracilor (Lc 20, 46–47; 6, 24–25; 16, 25) în locul generozității (Mt 5, 42; 6, 3; 25, 34 etc.) sunt acuzate de la Hristos Însuși și până la Sfinții Părinți, și această acuzare continuă în Biserică astăzi – alături de chemarea la redistribuirea belșugului și la instituirea unor legi drepte vizând munca, siguranța socială și dobânda, care trebuie să primeze în locul altor țeluri precum profitul vârfurilor și expansiunea militară (IV, §32-39; cf. VII, §65). Documentul încurajează aprecierea resurselor pământului „într-un duh euharistic" (VIII, §74), filoxenia (VII, §66), responsabilitatea medicală față de suferinzi (VIII, §69) și o responsabilitate reală față de întreaga creație (VIII, §68).

[41] Ca atare sunt tratate pericolele aduse de noile tehnologii ale comunicării (VIII, §70), de secularizare (IX, §80) și de fundamentalismul pietist sau ideologic (VIII, §71). Din păcate, însă, în loc de a trata principalele pericole contemporane (neomarxismul și ideologia de gen), documentul consideră „pericol" identitatea națională. Ea ar leza, chipurile, „demnitatea infinită și intrinsecă a fiecărei persoane" (II, §12). (Unele din motivele teologice principiale pentru care un astfel de „pericol" este exclus au fost formulate în PAUL ANDREI MUCICHESCU, „Identitate națională și ecclesială", *Studia Theologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia* 2, 02, 2019.) În II, §10, documentul ajunge chiar să omită faptul că identitatea națională a permis evanghelizarea în limbile vernaculare și faptul că „avantajele speciale de care s-a bucurat Biserica într-un stat creștin [bizantin]" i-a făcut posibilă sinodalitatea și sobornicitatea. Altfel decât afirmă documentul, alte „loialități" precum iubirea față de mamă, comunitate și națiune nu se cer „înlocuite" de „devotamentul unic față de legea iubirii dată de Hristos" (I, §6), ci se cer *sublimate*, după Modelul Hristos, care (printre altele) tocmai că „S-a întrupat ca iudeu, născut în interiorul trupului lui Israel" (VI, §57).

ce a permis și în România instalarea neomarxismului în cel mai înalt for cultural – universitatea – este refuzul sau incapacitatea discursului ortodox de a depăși inerția disocierii credinței de rațiune (a cărei instanță supremă este Logos-ul) și de a mărturisi *inclusiv* într-un mod articulat teoretic ontologia și axiologia Revelației. Ori va fi chemat contemporanul melanj „postmodern" dintre antropocentrism, relativism, empirism și marxism în fața instanței rațiunii conduse de Logos, ori Biserica va trebui să răspundă în procesul spectacol organizat de adversarii rațiunii, care va inaugura sfârșitul Mărturisirii legale. Astfel, vremea este cea de a sluji Domnului mărturisind lumii *natura revelată* a principiilor eticii creștine, adică diferența dintre cutumă și Sfânta Tradiție.[42] În cadrul acestei mărturisiri, un capitol trebuie dedicat distincției atinse de către prezentul articol. Ea este distincția dintre failibilul plan uman și copleșitorul plan al Adevărului incomensurabil, în sensul celei dintre o judecată (steinhardtiană) „numai după dreptate", respectiv „exclusiv dreaptă și contabilă",[43] *și* Judecata („numai") după Dreptatea lui Dumnezeu. Ea este distincția dintre planul uman și planul Adevărului în sensul celei dintre conceptul creștin al judecării aproapelui

[42] Invocarea tradiției în noul spațiu public nu mai are nici o valoare cât timp nu este expusă ca Tradiție cu „T" mare – altfel spus, atâta timp cât nu este expusă legitimitatea atemporală și nonrelativă a principiilor eticii creștine. „Pețirea" unui spațiu public aflat în procesul unei continue degradări axiologice de către liderii Bisericii (în scopul justificării existenței Bisericii și păstrării ei în lumea de „azi"), așa cum se desfășoară în prezent, este lamentabilă. Modul ei de desfășurare este identificarea unor diverse „potriviri" ale moralei creștine cu cea seculară, în virtutea cărora se poate dovedi influența creștină în geneza ultimei. Această strategie este paseistă, impotentă și predispusă compromisului. Orice „morală seculară" va nega valoarea propriilor ei surse istorice. În minunata lume nouă, absența adevăratelor principii face ca nimic să nu fie stabil și ca niciun drept să nu poată fi garantat permanent. Secularismul care o modelează este părintele totalitarismului (fapt reflectat astăzi de „anulările" persoanelor publice de către adepții corectitudinii politice) și este cauza determinantă a sistematicei crime în masă, la un nivel fără precedent. „Pețirea" spațiului public secular care se dispensează de o mărturisire a Adevărului atemporal și nonrelativ al Revelației (mărturie adaptată criteriilor celei mai severe rigori), cât și acea „pețire" care folosește o astfel de mărturisire doar epidermic, în scopuri ornamentale, duce la mularea Bisericii după lume. Mai exact, la mularea ei după accentele politicilor curente (apărarea sensibilităților minorităților, impunerea, pentru ei, a cotelor de reprezentare necondiționate de merit în instituții și în firme), sau după proclamații internaționale seculare. Declarația Universală a Drepturilor Omului este drept că nu includea nici o referire la orientarea sexuală, dar nici fundamentalul drept al omului la adevăr. Carta Drepturilor Fundamentale ale Uniunii Europene prevede, în schimb, la art. 21 prevede nediscriminarea orientării sexuale, pavând astfel calea redefinirii căsătoriei. O descriere coerentă a drepturilor omului va fi posibilă doar după articularea riguroasă a unei antropologii creștine, adică după articularea riguroasă a cunoașterii ontologice a omului. Acest detaliu și majoritatea considerațiilor legate de astfel de aspecte care preced prezenta notă sunt îndatorate observațiilor lui Florin Octavian, căruia i se mulțumește pe această cale – cf. FLORIN OCTAVIAN, „Curs (privat) de ontologie 2018-2020".

[43] NICOLAE STEINHARDT, *op. cit.*, p. 155.

(descriptibil peiorativ sau arhaizant ca „îngrijirea" de păcatele aproapelui) și Judecarea persoanei umane de către Dumnezeu.

Ființa căreia (într-un anumit sens) i se cere „să nu se îngrijească" de păcatele celor din jur, este omul: Mai exact, persoana umană nu trebuie să judece (Mt 7, 1-12), uitând că Judecata este Prerogativa lui Dumnezeu, pentru a nu fi judecată. „Pentru aceea, oricine ai fi, o, omule, care judeci, eşti fără cuvânt de răspuns, căci, în ceea ce judeci pe altul, pe tine însuţi te osândeşti, căci acelaşi lucruri faci şi tu care judeci" (Rm 2, 1). Desigur, aceasta nu înseamnă că omul trebuie să-și amputeze discernământul. „A judeca" nu înseamnă în acest context „a discrimina", a „discerne": În scopul de a evita orice confuzii, Revelația specifică aici că sensul judecării (κρίνω) este cel al osândirii (κατακρίνω). Esența este că Singur Dumnezeu e Judecătorul Care poate osândi (în virtutea Atotștiinței Sale). Așadar, erijându-se în judecător, „cel ce […] judecă pe fratele său, grăieşte de rău legea şi judecă legea […]. Unul este Dătătorul legii şi Judecătorul: Cel ce poate să mântuiască şi să piardă. Iar tu cine eşti, care judeci […]?" (Iac 4, 11-12). Dumnezeu îi „pierde" doar pe cei ce Îi refuză până la sfârșit Calea Mântuirii pe care le-o oferă. (De fapt, în incomensurabila Lui Dreptate, nici măcar pe ei, așa cum se va vedea.)

*

Analiza va reveni mai jos la demnitatea de Judecător a lui Dumnezeu, dar Se poate înțelege deja că El ne va fi Judecător *fiindcă* ne este Proniator. Cu alte cuvinte, adevărat nu este că Dumnezeu, în loc de „a se îngriji" de păcatele noastre Își vede „de voia Lui proprie, anume ca nimeni să nu piară",[44] ci tocmai *că Dumnezeu, în Pronia Sa „se îngrijește" de păcatele noastre, oferindu-ne suficiente ocazii de pocăință, fiindcă Voia Lui este ca nimeni să nu piară*. Din nefericire, citarea celeilalte jumătăți a frazei Sfântului Petru, esențială în orice referință la 2 Ptr 3, 9 – cea că Dumnezeu vrea ca „toţi să vină la pocăinţă" – este omisă în document.

Minunatul și răscolitorul Atribut al Dreptății dumnezeiești este dincolo de puterea noastră de a-l înțelege. Pe de o parte, consonanța în care stă cu Milostivirea Domnului dă speranță oricui caută Înfierea. Pe de altă parte, o întărire unilaterală a Milostivirii providențiale ratează Adevărul, mergând prea departe. Această tendință nu poate fi ascunsă de expuneri plastice și de-a dreptul frumoase, împletite cu apeluri la teologia maximiană:

„Biserica Ortodoxă trebuie, mai întâi, să le reamintească creștinilor că lumea în care trăim este creația cea bună a lui Dumnezeu (indiferent de cât de vătămat[ă] ar fi de păcat și moarte) și un dar milostiv pentru toate creaturile Sale. De asemenea, ea afirmă împreună cu Sf. Maxim Mărturisitorul că prezența umană în cosmosul fizic este o lucrare spirituală,

[44] JOHN CHRYSSAVGIS ET AL., *op. cit.*, I, §3.

un fel de preoție cosmică. Omenirea îndeplinește în creație rolul unui methorios, o graniță în care realitatea spirituală și cea materială se întâlnesc și se unesc; și, prin acea mijlocire preoțească, lumina spirituală pătrunde întreaga natură creată, în timp ce întreaga existență cosmică este ridicată la nivelul vieții spirituale. Aceasta este creația, cel puțin așa cum a dorit-o Dumnezeu și așa cum va exista prin restaurarea tuturor lucrurilor, când Acesta va face un cer nou și pământ nou, în care creaturile de pe pământ și din ape și păsările cerului se vor bucura întru lumina Lui. Creștinii trebuie să-și amintească permanent că, în conformitate cu învățăturile lor de credință, înrobirea creației de către moarte este consecința abdicării omenirii de la misiunea ei preoțească; și că această preoție a fost restaurată în Hristos; și că mântuirea finală promisă în Scriptură cuprinde întreaga realitate cosmică, care va fi astfel desăvârșită doar în cadrul unei creații reînnoite".[45]

Pentru a observa mai bine problemele acestui fragment, trebuie făcută o precizare suplimentară, printr-o comparație a acestui mesaj al documentului (început în locul discutat mai sus și completat aici), cu un mesaj asemănător, al unui alt text.

Așa cum atenționa Jean-Claude Larchet la început de an, o vicisitudine precum *pandemia*, cu toate că este interpretabilă într-un mod deplin justificat ca o încercare îngăduită de Dumnezeu (folositoare în demascarea unor false valori contemporane), *nu poate fi văzută ca o pedeapsă meritată*, care să constrângă la pocăință. Iată justificarea, întru-câtva asemănătoare descrierii documentului patriarhal, întru-câtva neasemănătoare:

„Il y avait dans l'Ancien Testament l'idée que les justes étaient prospères parce qu'ils étaient récompensés par Dieu, tandis que les pécheurs étaient en toute justice châtiés par toutes sortes de maux. Le Nouveau Testament a mis fin à cette « logique », et sa façon de voir est préfigurée par Job. […] Le Nouveau Testament nous révèle un Dieu d'amour, un Dieu compatissant et miséricordieux, qui a en vue de sauver les hommes au moyen de l'amour, et non au moyen de châtiments".[46]

Punctul de vedere comun este cel al Mântuirii. Desigur, din această perspectivă, odată cu Întruparea, Lumina lui Dumnezeu pătrunde și ridică toată făptura creată mântuind omul nu prin pedeapsă, ci prin Iubirea lui Dumnezeu, Iubirea infinită, mai presus de orice iubire. Dar acest fapt nu justifică *lipsa oricărei tematizări a Dreptății retributive* din primul caz, mai ales fiind vorba de un document asumat de o instanță a Bisericii. Într-adevăr, documentul în cauză nu menționează accentele diferite vetero- și

[45] IBIDEM, VIII, §68; cf. IBIDEM, VIII,§73-78.

[46] JEAN-CLAUDE LARCHET, „L'origine, la nature et le sens de la pandémie actuelle. Une interview de Jean-Claude Larchet par Orthodoxie.com", 08.04.2020 Orthodoxie.com, https://orthodoxie.com/lorigine-la-nature-et-les-sens-de-la-pandemie-actuelle-une-interview-de-jean-claude-larchet-par-orthodoxie-com/, (02.10.2020)

neo-testamentare, dar prețul acestei netematizări este radicala absență a oricărei referiri la ideea de „Pedeapsă" dumnezeiască, deschizând un vacuum interpretativ. Aceasta este distincția esențială a celor două mesaje.

O critică fidelă dogmaticii ortodoxe trebuie să susțină mesajul lui Larchet, în locul celui al documentului discutat. Motivul este următorul: Așa cum s-a descris mai sus în capitolul 3, Planul Mântuirii are mai multe etape distincte. Darul Iubirii a fost făcut posibil de Întruparea Adevărului care ne-a făcut liberi (In 8,32). Însă ca Reîntemeierea lumii – Nașterea lui Hristos și Lucrarea Sa – să poată avea loc prin menținerea istorică a „rămășiței" lui Israel, Providența a trebuit să supună poporul ales unui alt regim decât cel căruia supune lumea în ziua de azi. Modul și condițiile de manifestare ale Dreptății lui Dumnezeu de după căderea lui Adam, până la Răscumpărarea sa au fost altele decât cele de acum, iar cele de acum sunt altele decât vor fi la Judecata de Apoi. Darul Iubirii și libertății depline, de care creștinii se bucură încă de acum este oferit *conlucrătorilor* și face ca până și suferința să poată fi primită de ei ca un dar menit apropierii de Dumnezeu. Libertatea deplină presupune însă a oferi posibilitatea refuzului oricărui om, până în final.

Trebuie observat modul subtil în care în citatul din document (ca de altfel în întreg documentul, fragmentul reprezentându-l în acest sens *pars pro toto*) Judecata de Apoi este pur și simplu omisă. Mesajul este următorul: Omul (înșelat fiind) a abdicat de la cosmica misiune preoțească, Hristos i-a restaurat-o, iar acum întreaga existență este ridicată, conform Planului lui Dumnezeu, la nivelul vieții duhovnicești. Problema este însă că singura indicație eshatologică din document este realizată prin folosirea timpului viitor în contextul Restaurării și prin referirea la cerul și pământul nou din Ap 21, 1. Descrisa trecere de la lumea căzută la cea restaurată pare una și aceeași cu progresul înduhovnicirii omenirii și (prin ea, a) lumii.

Înainte de a ajunge la sfârșitul documentului, se poate face, totuși, următoarea ultimă completare, în legătură cu remarcile lui Larchet: În spiritul corectei observații a acestui autor, trebuie recunoscut că există (altfel decât s-a sugerat înainte) un sens în care s-ar putea afirma că Providența iubitoare de oameni „nu Se îngrijește de păcatele noastre"[47] – cel că nici o nenorocire lumească actuală nu poate fi interpretată ca o *pedeapsă meritată* (cf. Lc 13, 1-9). Din păcate, cu teza acelei „neîngrijiri" documentul pare să vizeze o țintă mult mai înaltă, după cum o dovedește și sfârșitul său, anume cea *că Dumnezeu Cel Iubitor nu poate fi asociat cu niciun fel de pedeapsă*.

*

Astfel, acest sfârșit concluzionează solemn, tranșant și unilateral, citând versetul In 3, 17: Dumnezeu n-a trimis „pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (IX, §82), trecând apoi

[47] JOHN CHRYSSAVGIS ET AL., *op. cit.*, I, §3.

abrupt la misiunea Bisericii, care nu este „să condamne lumea, națiunile sau sufletele", ci „să descopere iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu".

În mod evident, țelul acestei strategii de expunere este fixarea analogiei *neosândirii lumii*: Pe de o parte de către Biserică, pe de alta de către Fiul lui Dumnezeu. Dar în timp ce prima reprezintă împlinirea unei porunci (așa cum s-a arătat), a doua se poate referi doar la neosândirea anumitor persoane. („Lumea" nu este un subiect. Ea nu va fi judecată în bloc, ca o unitate constituită din națiuni și suflete ca părți, ci judecat va fi fiecare om în parte.) Neosândirea anumitor persoane rămâne o speranță a noastră și nu o stare de fapt, o certitudine. O certitudine, în schimb, este cea că unele persoane umane vor fi osândite și trimise în focul cel veșnic (Mt 25, 41) – mai exact acei „pui de vipere" (Mt 3, 7; Lc 3, 7), care vor alege până la sfârșit „poftele tatălui" lor, diavolul (In 8, 44), adică „fiii diavolului" care nu fac dreptate și nu-și iubesc fratele (1 In 3, 10). Poate că un țel secundar al acestei strategii de prezentare a fost evidențierea conlucrării Bisericii cu Dumnezeu, care nu poate fi o conlucrare spre condamnare, ci doar spre Mântuire. Chiar și în acest caz, renunțarea la mărturisirea Dreptății retributive în scopul de a nu „sminti" spațiul public contemporan este inadmisibilă.[48]

Legat de această folosire a locului scriptural In 3, 17, trebuie observat în primul rând cât de ușor se pot decontextualiza astfel de pasaje. Motivul pentru care aici este vorba de o decontextualizare va fi arătat imediat. Înainte trebuie spus însă următorul lucru: Decontextualizantul și unilateralul caracter al proclamării conținutului de la In 3, 17, alăturat concluziilor analizei de până aici, și mai ales alăturat colaborării lui David Bentley Hart[49] la alcătuirea textului analizat, face verosimilă existența unor intenții universaliste în subtextul documentului. Ce se va arăta în continuare, însă, este că, așa cum nici o altă parte a Revelației nu oferă vreun temei apocatastatic, nu o face nici mărturia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan.

Hristos Și-a adresat cuvintele consemnate la In 3, 17 lui Nicodim, necunoscătorului învăţător al lui Israel. Acestuia i-a anunțat că-Și va da Viața pentru viața lumii și i-a reamintit că Planul lui Dumnezeu este Mântuirea lumii, nu osândirea ei. Într-adevăr, ceea ce i s-a arătat lui Nicodim astfel este că Iisus Însuși este Dumnezeu-Fiul, venit ca toți cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă Viața Veșnică (In 3, 16): Că a venit pentru a oferi, așadar, întregii lumi (adică oricui) *posibilitatea evitării osândirii* (In 3, 17). Astfel, *oricine va crede* în El (participativ), „nu este judecat" (In 3, 18). *Totodată însă*, fiindcă Fiul „în lume era şi lumea prin El s-a făcut, dar lumea

[48] Cf. nota 41, mai sus.

[49] Acest teolog este autorul celebrei contribuții universaliste DAVID BENTLEY HART, *That all shall be saved: heaven, hell, and universal salvation*, Yale University Press, New Haven/London, 2019.

nu L-a cunoscut" (In 1, 10), „ai Săi" neprimindu-L (In 1, 11), *oricine nu crede* în El „a şi fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu. Iar aceasta este judecata, că Lumina a venit în lume şi oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina. Căci faptele lor erau rele." (In 3, 18-19).

Evanghelia ioaneică, a Iubirii reia sistematic același context: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (In 5, 22), Celui Căruia „I-a dat putere să facă judecată, pentru că este Fiul Omului", Judecata Sa fiind dreaptă (In 5, 27-30) și adevărată (In 8, 16). Așadar este adevărat că se poate afirma că Hristos nu a venit *deja* pentru Judecata de Apoi, caracterul Final al Judecății urmând să fie arătat la sfârșitul timpului (Mt 16, 27; Mc 13, 26; 1 Tes 5, 1-6; 2 Tes 6-10; Ap 1, 7; 14, 14-20; 19, 11-21) – cu toate că drumul Crucii este deschis de atenționarea „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară" (In 12, 31). Într-adevăr, Vestea-cea-Bună este că Hristos a venit „ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi" (In 9, 39). Însă iată că există un sens în care Hristos *deja a venit* pentru Judecata lumii – El *a venit pentru Judecarea lumii în sensul „cernerii" ei*. Fiindcă „Discernământul" lui Dumnezeu nu este diacronic, ci atemporal, Hristos, a Cărui Judecată este adevărată (In 8, 16), mărturisește „Multe am de spus despre voi şi de judecat" (In 8, 26). Dacă Întruparea nu a avut (în primul rând) rolul de a arăta caracterul Final al Judecății, rolul ei principal după cel al Mântuirii obiective a fost și este reînnoirea chemării „cernătoare" la *mărturisirea* Sa și a Dreptății Sale (1 In 2, 23; Lc 12, 8-9; 9, 26; Mt 10, 33; 2 Tim 2, 12).

Dumnezeul „creștin" este al „celor care se pocăiesc" (Θεὸς τῶν μετανοούντων - Man 1, 14). La El este Milostivirea Ispășirii. Dacă El S-ar uita la fărădelegi neispășite, cine și-ar păstra alcătuirea (τις υποστήσεται)? Psalmul 129 pune această întrebare (v. 3-4), având în vedere că „sămânţa putrejunii" este țesută în noi. Textura noastră este păstrată în existență doar de Atoțiitor. Există o singură Cauză ultimă, pentru care ea nu se deșiră: Providența.

*

În încheierea acestor considerații, fie analizat pe scurt încă un loc scriptural, de această dată unul nepomenit în documentul investigat, dar susceptibil și el de a fi invocat în scopul de a-I atribui lui Dumnezeu permisivitate în loc de Atributul Milostivirii Sale mai presus de mintea creată. Este vorba de 1 Tim 1, 15: „Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască *păcătoşi*[50] [ἁμαρτωλοὺς], dintre care cel dintâi sunt eu".

[50] Această modificare în text s-a făcut pentru acentuarea faptului că în acest loc originalul nu conține nici o subliniere – nici printr-un pronume relativ și nici (măcar) printr-un articol hotărât: „[…] Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ·" (EG, 1 Tim 1, 15).

O examinare atentă a acestui loc trebuie să țină cont 1. de conștientizarea planului rugăciunii, pe care este de localizat această mărturie a Apostolului (în locul unui plan al factualității empirice). Sf. Pavel a făcut această mărturisire în același sens în care mărturisim și noi conținutul versetelor Ps 129, 3-4 – doar Hristos poate Răscumpăra fărădelegile noastre pentru care ne căim cu adevărat. Apoi este necesar să se ia în considerare 2. sintaxa folosită de Sf. Apostol Pavel: Nu există nici un motiv pentru care determinarea „dintre care", în loc să fie înțeleasă ca referindu-se la acei *păcătoși pentru a căror Mântuire a venit Hristos*, ar trebui extinsă la *toți* păcătoșii, inclusiv la diavol. În epoca în care Sfântul Ioan afirma că Hristos „este jertfa de ispăşire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru păcatele noastre, ci şi pentru ale lumii întregi" (1 In 2, 2) nimeni nu ar fi înțeles că „lumea întreagă" se referă la cei care-L refuză pe Hristos, precum au făcut-o gadarenii. De fapt, sensul acestor cuvinte este cel că Hristos este Jertfa de Ispășire pentru acei „noi" cărora le spune „Nu te teme, turmă mică" (Lc 12, 32). Și, de fapt, pentru un „noi" care include „și alte oi, care nu sunt din staulul acesta" (Lc 10, 16), fiindcă Mântuirea obiectivă a șters datoria morții în mod potențial pentru întregul Adam, astfel că *și alții* vor auzi Glasul Noului Adam, și toți vom fi toți „o turmă şi un păstor". În sfârșit, este necesară apoi 3. adecvarea la contextului local (în locul unor generalizări grăbite): *Scopul principal* în care textul amintește cazul personal al Apostolului aici este cel *de a expune* „îndelunga răbdare" a lui Hristos față de Apostol însuși, „ca pildă celor ce vor crede în El, spre viaţa veşnică" (1 Tim 1, 16). Întrebarea care trebuie pusă de fiecare dată este, de aceasta, „Poate să simtă oricine afirmă că este «cel dintâi dintre păcătoși» acest cuvânt într-un mod asemănător cu cel în care îl simțea Sfântul Apostol?". *Acesta* este planul rugăciunii, al onestității absolute – nici o mărturisire nu poate fi făcută doar din vârful buzelor, ci îți arată doar cât de departe ești de asumarea cu adevărat necesară.

Într-adevăr nemaiauzit și deloc facil este de asumat Adevărul că până la Judecata de Apoi Dumnezeu „îndelung rabdă" pentru noi, „nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăinţă" (2 Ptr 3, 9). Iată Milostivirea Sa mai presus de minte. Dar ea nu se oprește aici. La-fel-de-adevăratul fapt că Dumnezeu nu vrea nici măcar ca diavolul și toți fii săi (cărora le este pregătit focul veșnic) să piară în *nimic*, adică în neființa absolută, este zguduitor de-a dreptul. Afirmă Biserica acest lucru? Da, însă fără a-i atribui permisivitate lui Dumnezeu, deci fără a cădea în capcana apocatastazei: Împotriva entelehiei răului, diavolul și cei „din el" sunt men*ținuți* de Atotțiitor în al lor „minus al existenței", unde „nu se mai poate tinde spre Dumnezeu",[51] căci răul este „avalanșa prăvălirii spre nimic a unei realități, în căutarea în mod greșit a îmbogățirii [ei], e violența unei realități care vrea

[51] DUMITRU STĂNILOAE, Teologia dogmatică…, p. 137.

să se țină în existență fără Dumnezeu”.[52] Locul osândirii este „eternitatea neagră a iadului, întunericul cel mai dinafară (al existenței), absența vieții, trăite totuși ca un chin”.[53] La sfârșit, dimpreună cu ai săi, diavolul va fi aruncat în „iezerul de foc şi de pucioasă […] în vecii vecilor” (Ap 20, 10), în „veșnica existență nefericită” indicată de Sfântul Maxim și citată de Stăniloae în mod repetat.[54]

În concluzie, se poate afirma că – așa cum secerișul este făcut pentru „salvarea” grâului (cf. Mt 13, 24-30; Mt 25, etc.) – Judecata lui Hristos este făcută pentru Mântuire (In 12, 47), și nu pentru a da ocazie refuzului Cuvântului, și deci osândirii. Însă, pe cât este de adevărat faptul că Hristos-Dumnezeu le poruncește celor care Îl urmează iertarea, pe atât de falsă ar fi sugestia generală că acest fapt ar exclude tainicul aspect al Dreptății dumnezeiești care, într-o abordare catafatică, se „traduce” deocamdată cel mai fidel prin principiul retribuției negative și explică nelipsita tematizare a „neghinei”. De aceasta, Milostivirea lui Dumnezeu nu poate și nu va putea însemna *permisivitate*.

5. Hristos, Piatra angulară a Atributului Dreptății

Dreptatea lui Dumnezeu este, în primul rând, incomensurabilă. Instrumentele înțelegerii morale sunt inadecvate și reușesc doar un fragil contur catafatic al ei, dăruit revelațional prin Voia Domnului. Iată de ce în Ps 35, 6 Dreptatea Sa este comparată cu munții cei mai mari[55], înmărmuritori și preponderent ascunși de nori, și cu „abisul mult” (άβυσσος πολλή) și ininteligibil.[56] Dar „cunoscută a făcut Domnul mântuirea Sa, înaintea neamurilor a descoperit dreptatea Sa” (Ps 97, 3) – cu alte cuvinte, deși Dreptatea lui Dumnezeu este cu totul străină minții umane, ceea ce se *poate* gândi despre ea, la limită, este ceea ce a fost *revelat* prin Actul

[52] IBIDEM, p. 312.
[53] IBIDEM, p. 136.
[54] IBIDEM, p. 137, 154, 233.
[55] Comentariul Pulpit afirmă că acesta ar fi sensul unui idiom ebraic utilizat aici. Acest fapt ar corespunde logicii enumerării acestor superlative. H. D. M SPENCE-JONES ET AL., The pulpit commentary, Bible Hub, Courtesy of Biblesoft, Inc., Wilcox and Follett, Chicago, Ill., 1944, http://biblehub.com/commentaries/psalms/36-6.htm (02.10.2020). Ca justificare a folosirii acestui comentariu, se poate indica faptul că cele cincizeci de volume ale sale au fost redactate pe parcursul a douăzeci și nouă de ani, de către peste o sută de autori.
[56] Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți, vol. I, trad. VENIAMIN COSTACHI, ediție de ȘTEFAN VORONCA, Egumenița [Institutul Albinei], Iași, 2008, p. 420. Ca justificare a folosirii acestui comentariului-florilegiu „neștiințific”, se poate indica faptul că în decursul istoriei, lucrarea Cuviosului Eftimie a fost receptată intensiv fiind editată, într-un final, și în Patrologia Graeca (ca PG 128). Această receptare și îmbrățișarea ecclesială a lucrării demonstrează sancționarea ei istorică și îi certifică valoarea.

Mântuirii. El nu este altceva decât expresia și consecința acestui Atribut *în Hristos*.[57] Pentru că prezentul articol a început cu o remarcă legată de Psalmi, se poate afirma acum că același este și mesajul Psalmilor (precum și al întregii Scripturi).

Ceea ce trebuie înțeles, atât cât este posibil, este faptul că acest adevăr nu contravine cu nimic celuia că nucleul revelațional catafatic al Dreptății lui Dumnezeu este (*totodată*) sensul de ei de Dreaptă Judecată, manifestată final, copleșitor și lămuritor în Judecata de Apoi. Dreapta Judecată a lui Dumnezeu este situată în acel „Loc" noetic dumnezeiesc aflat dincolo de catapeteasma paradoxului, dincolo de focarul perspectivei tragice al antinomicei tensiuni dintre minunăția și meschinăria omului. În abordare apofatică, acest „Loc" este Tronul Celui cu-totul-altfel. În abordare catafatică, el aparține Celui neafectat în Discernământul Său de nici o interferență. În cuvintele lui Shakespeare: "Heaven is above all yet. There sits a Judge/ That no king can corrupt" (*Henry VIII*, actul IV, scena 1, replica reginei Ecaterina).

Se poate observa cum în unele din principalele locuri scripturale ale tematizării Atributului în cauză, întreaga variațiune tematică a sensurilor Dreptății se reunește doar pentru a converge înspre *sensul ei de Dreaptă Judecată*. Atributul Dreptății imuabile a lui Dumnezeu (cea mai presus de orice minte creată și întru care poporul Domnului „se va înălța", Ps 88, 14) și Actul Judecății care ni se va înfățișa la sfârșitul timpului constituie Tronul Său (Ps 88, 14; 96, 2), adică vădesc sensul Dreptei Sale Judecăți („τὴν δικαίαν κρίσιν"). Dreptatea este „dată": *1*. În primul rând prin povățuire (cf. Ps 5, 8; 84, 11-14; 88, 16; 118, 7 etc.), fiind primită de cei ce participă la Dumnezeu. David este *drept* prin stăruitoarea tendință participativă, Dumnezeu este *Drept* în Judecata lumii. Dar faptul că Domnul „judecă dreptatea" înseamnă în sensul cel mai fidel că o „împarte", așa cum în mod întemeiat propune limba română. Astfel, Dumnezeu o „dă" *2.* ca osândire *sau* ca biruință. David nu „împarte dreptate" între sine și vrăjmași, fiind conștient că acest drept aparține doar lui Dumnezeu (cf. Mt 5, 40). Dreptatea lui Dumnezeu este „dată" și ca osândire, fiindcă există cei care iubesc „răul [κακίαν] mai mult decât bunătatea" (Ps 51, 3) – cei care iubesc, adică, diavolul, oricât de absurd poate suna acest lucru. În întunericul lor stăpânit de răutate, minunile Domnului și Dreptatea Sa nu se cunosc, fiindcă nu se doresc cunoscute (cf. Ps 87, 12-13). Îndepărtarea acestora reprezintă apărarea fiilor înfiați. Ea reprezintă Milostivirea Domnului, așadar. Îndepărtarea ispititorului este definitiva îndepărtare a păcatului (cf. Ps 9, 35). În sfârșit, în cel mai înalt sens *3*. Dumnezeu Își „dă" Dreptatea fiecărei persoane umane pe care *o face vie* întru Hristos, dăruindu-i-o ca biruință. Din acest motiv în Ps 9, 4 Psalmistul nu-și atribuie sieși victoria asupra vrăjmașilor („văzuți și

[57] IBIDEM, nota 95, p. 317.

nevăzuți", cum specifică mereu Sfânta Tradiție), ci o pune pe seama lui Dumnezeu, căci viat va fi omul nu pentru vreo virtute numai a sa, ci pentru Numele Domnului, care este Supraființă, Mântuire și Mângâiere. Iată sensul exclamației: „Nu nouă, Doamne, nu nouă, ci numelui Tău se cuvine slavă, pentru mila Ta şi pentru adevărul Tău!" (Ps 113, 9). Cântat de secole ca „Non nobis" în tradiția romană, versetul nu impresionează nicăieri mai mult decât în *Henry V*, după bătălia finală, când este intonat la porunca regelui – „God fought for us […] Let there be sung *Non nobis* and *Te Deum*!" (Shakespeare, *Henry V*, actul IV, scena 8, replica regelui; cf. Ps 134, 10-11).

6. Concluzii

Concluzia care se cere formulată după enumerarea sensurilor modului în care Dumnezeu Își dăruiește Dreptatea (din ultimul capitol) este Persoana lui Hristos o dăruiește și că, într-o abordare catafatică, Mântuirea *înseamnă* Dreptatea retributivă.

Dreptatea Domnului *este* Mântuirea, fiindcă Dreptatea Sa eliberează de păcat: „Necredinciosul" (o ασεβής) din Ps 9, 5, adică diavolul, „a pierit". Trecutul și vitorul se topesc eshatologic, „iar Domnul rămâne în veac; gătit-a scaunul Lui de judecată, și El va judeca lumea; cu dreptate va judeca popoarele" (Ps 9, 7-8). Iată Tronul Dreptății identic cu Tronul Milostivirii. Tronând pe el Hristos ni se înfățișează – și în interpretarea Cuviosului Eftimie la încheierea Ps 9 – „după ce a săvârșit iconomia Întrupării Sale".[58] În pofida tendințelor mentalității contemporane care pot *concepe* doar un Dumnezeu permisiv și consideră că acest fapt Îi *dovedește* permisivitatea, trebuie afirmat că nici măcar conceptul (lumesc) de retributivitate nu este retrograd sau „incorect politic". Cu atât mai puțin inadecvată e deschiderea catafatică analoagă, înspre Dreptatea lui Dumnezeu.[59]

Numai datorită faptului că Dreptatea lui Dumnezeu este retributivă Domnul „răsplătește" participația credinciosului la El „ca [pe] o datorie"[60] (Ps 17, 20-30). Adevărul acesta confirmat de Mântuitor (cf. Mt 6, 4) explică temelia Legământului Vechi și a Legământului Nou. Desigur că nu știm cine va fi mântuit și cine nu. Nu știm dacă necredinţa cuiva „va nimici credincioșia lui Dumnezeu" (Rm 3, 3) dar știm că dacă îi suntem credincioși, Dumnezeu ne este credincios.

Aceeași enumerare de la sfârșit a arătat, totodată, și limitele catafatismului retributivității. Nimic exterior Sieși nu-L poate obliga pe Dumnezeu. Dumnezeu nu S-a Întrupat pentru dreptatea faptelor oamenilor,

[58] EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *op. cit.*, p. 130.

[59] Legătura dintre Dreptatea și Retributivitatea divină în general, este omniprezentă în Psalmi – cf. Ps 30, 1; 36, 5-6; 44, 9; 47, 9-10; 49; 70, 16-17, 22, 27; 96; 103, 17-19 etc.

[60] EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *op. cit.*, p. 225, 227.

ci doar din Mila Sa (Tit 3, 4-6). Cu alte cuvinte, *numele apofatic al Dreptății retributive a lui Dumnezeu, cea mai presus de minte este:* Iubirea lui Dumnezeu. S-a arătat că Tronul lui Dumnezeu este constituit de Atributul Dreptății și de Actul Judecății (de Apoi), dar și că el este dincolo de timp. Locuri precum psalmii 21 și 71 arată cum în Hristos Iubirea lui Dumnezeu se arată ca Dreptatea Sa, și invers.

Revenind la tema de la începutul acestui articol și luând în considerare din nou diferența dintre cele spuse în Ps 8, 5-6 și cele din Ps 143, 4-8, se poate înțelege acum de ce sublimarea tensiunii căderii prin Judecata de Apoi a fost pecetluită o dată pentru totdeauna la Răstignirea lui Hristos. Ea împarte tâlharii în nepocăiți și pocăiți. Acest orizont normează interpretarea întregii Scripturi, dând, de pildă, posibilitatea corectei identificări a identității subiectului gramatical din Psalmi. Întrebat „Doamne, ce este omul că Te-ai făcut cunoscut lui, sau fiul omului că-l socoteşti pe el?" (Ps 143, 3), *Domnul Însuși* este Cel Care *răspunde revelând existența omului care se aseamănă cu deșertăciunea*. Altă dată – de pildă în Ps 72, 20 – subiectul este un om care recunoaște că a trecut prin îndoieli, dar fiindcă participă la Hristos, la Chipul lui Dumnezeu, prevestește adresându-Se Lui că „în cetatea Ta chipul lor [celor răi] îl vei disprețui [εξουδενώσεις]".

Da, există și vor exista cei ce poartă chipul care merită disprețul, și asemănarea deșertăciunii. Acesta este motivul pentru care „Cuvântul Domnului Dumnezeu" rostește „munților lui Israel" prin Iezechiel „Iată, Eu voi aduce asupra voastră sabie şi voi dărâma înălţimile voastre" (Iz 6, 3). Motivul este că vrăjmașul pretinde că „înălţimile cele veşnice au ajuns moştenirea [sa]" (Iz 36, 2). Dar cu toate că deja, în timpul lui Antioh (1 Mc 1, 57), la fel ca după Revoluția Franceză s-a arătat felul în care în locul cel sfânt (Ps 23, 3-5) va sta urâciunea pustiirii (Dn 9, 27; Dn 11-12; Mt 24, 15; Mc 13, 14), și cu toate că (în ciuda aparențelor) se întețesc răstimpurile de nenorocire în care Îl chemăm pe Domnul să vină să vadă ce-a mai rămas din noi, făgăduința Sa rămâne în veac: Domnul Dumnezeu va lăsa din noi „o rămăşiţă […], care va scăpa" (Iz 6, 8; cf. Mt 18, 11; 20, 28; 24, 31; Mc 13, 20; Lc 19, 10) și în care va „locui veşnic" (Iz 43, 7).

Judecătorul este Hristos fiindcă Fiului i-a fost dată „toată judecata" (In 5, 22; cf. 5, 27). Când Fața lui Dumnezeu „cercetează" omenirea, atunci fiul omului din ea (chipul lui Dumnezeu din noi), dacă Îl alege pe Dumnezeu, se desăvârșește întru Hristos. Astfel se desăvârșește întreaga făptură, căci omenirea este vița creației. Aceasta este nădejdea Psalmilor (cf. Ps 79, 15-16, 20). Iar „definiția fericirii omenești este asemănarea noastră cu

Dumnezeu".[61] Lipsa dreptei alegeri determină însă întoarcerea Feței lui Dumnezeu și înseamnă stricarea și arderea viței acesteia (Ps 79, 17). Atunci lemnul ei „se dă focului spre ardere" (Iz 15, 4), căci doar „ce întâietate are lemnul de viţă de vie faţă de oricare alt lemn"? (Iz 15, 2).

Totodată, însă, devine acum explicabil și de ce această sublimare poate fi înțeleasă doar urmând (după măsura fiecăruia) chemarea de a asuma, prin primirea vierii întru Hristos, perspectiva Noului Adam, a Noului Om transcendental. Ca om, Iisus Hristos este Fiul Omului, Omul unificator, „bărbatul dreptei" Tatălui, întărit de Dumnezeu Sieși (Ps 79, 16-18), așa cum s-a hotărât în Cer (In 3, 13), înafara timpului, și așa cum s-a înfăptuit pe pământ „în zilele cele din urmă", când Dumnezeu-Cuvântul a luat chip de rob, prefăcându-l prin Jertfa Sa în Pâinea pe care o dă pentru viața lumii (In 6, 51). Fiul Omului, Care vrea să vieze în tot omul, redându-ne pe fiecare nouă înșine haric în deplină Libertate și Iubire, nu doar că nu se numără cu cei străini de Dumnezeu (Ps 143, 7), ci nu este nici măcar aproape-îngeresc (Ps 8, 5) – ci cu adevărat „mai presus de îngeri" (Evr 1, 4). Iubind *întru Hristos* „fiecare persoană – sau ipostasă umană –, creată după chipul Ipostaselor divine absolute, e capabilă să cuprindă în ea plinătatea existenţei umane, așa cum fiecare Ipostasă divină poartă întreaga plinătate a Fiinţei divine" și întru Hristos, fiecare persoană umană „va lupta împotriva răului, împotriva răului cosmic, începând de la sine însuși".[62]

Abstract: ***God's Justice „for the Life of the World" - Some Anti-universal Landmarks***

In a world which urgently needs orientation, Christian theology has no more time to pursue dogmatically unreflected conceptions which are not transparent for the Light of the Embodied Truth. This paper approaches central aspects of the missunderstanding of God's Δδικαιοσύνη (e.g. when compared to His Love), mainly caused by an abated awareness of the theological apophatic-cataphatical processes. From the official anti-universalist stance of the Church, it primarily criticises the allegation of the existence of a coresponding tension, in this respect, between the Old and the New Testament, the equation of the human judgement with God's Judgement and the denial of the retributive nature of God's Justice. Among the discussed scriptural passages are 2 Pet. 3:9, Jn. 3:17 and 1st Tim. 1:15.

[61] SF. GRIGORE DE NYSSA, „La titlurile Psalmilor", în Scrieri ale Sfântului Grigorie de Nyssa. Partea a doua (PSB 30), trad. TEODOSIA LAȚCU și TEODOR BODOGAE, Ed. IBMBOR, Bucuresti, 1998., p. 137.

[62] SOFRONIE SAKHAROV, op. cit., p. 135

TRADUCERI ŞI DIORTOSIRI

ILIE MINIAT, Episcopul Cernikăi şi al Kalavritei în Peloponez, *PIATRA DE POTICNIRE* sau „*Lămurire despre începutul şi pricinile adevărate ale schismei şi neînţelegerii între Biserici de Răsărit şi de Apus cu arătarea celor cinci deosebiri de căpetenie*”, CARTEA I, 1-20: *Întâmpinările lui Ignatie şi ale lui Fotie, Patriarhii Constantinopolului*[1]

Pr. Lect. Univ. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE[2]

I. Cuvântul lămuritor al Mitropolitului Veniamin la traducerea din greceşte a lucrării „Petra Skandalou”

Tuturor binevoitorilor cititori fii şi fraţi, iubiţi întru Iisus Hristos!

Pe cât m-am aflat în staulul Bisericii Mame, păstorind oile cele cuvântătoare, pe a cărora sufletească îngrijire înalta Pronie a totului îndreptătoare au bine-voit a mi-i încredinţa şi cu a ei înţelepciune şi putere nemărginită m-au întărit a păstori o jumătate de veac turma Sa, iară cu darul cel a toate covârşitor, carele pe cele neputincioase vindecă şi pe cele lipsite îndeplineşte, m-au luminat a o putea mâna la păşunea cea mântuitoare, Ochiul neadormit şi a toate văzător ştie că nu am pregetat a aplica toate dorinţele inimi şi a întrebuinţa mijloacele ce au stătut întru a mea putere, sârguindu-mă nu ca năimitul, nici ca cel ce sare pe aiurea, ci ca păstorul duios a ajunge la scopul sfinţitei dregătorii, la care a fost plăcut Preabunului Ceresc Păstor, ce pune sufletul Său pentru oi, a mă chema. La o asemenea înaltă chemare privind şi văzând că pe lângă alte lipsuri de care se împresura clerul moldo-românilor, erau şi cărţile atingătoare de învăţătura Bisericii, parte am tradus însumi, parte am şi tipărit atât din cele rituale, ale rânduielii bisericeşti, cât şi din cele cuprinzătoare de doctrina ei ortodoxă şi de morala evanghelică, din care izvorăşte apa cea vie şi nemuritoare, adăpând sufletele cu neîncetare şi insuflându-le cu cugetări dumnezeieşti ce fericesc în adevăr popoarele creştine înaripându-le cu dumnezeiescul dor.

Şi fiindcă schimbarea poziţiei nu ridică îndatorirea de asupră-ne a răspunde în sfârşit chemării sociale, şi drept aceasta dorind ca rămăşiţa

[1] Diortosire după traducerea din greceşte cu litere chirilice a SFÂNTULUI MITROPOLIT VENIAMIN COSTACHI al Moldovei, Iaşi, 1844.

[2] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

zilelor, câte vor mai fi în înstrăinarea mea pe pământ, să afierosesc în binele Bisericii şi a Evangheliei şi întru mântuirea compatrioţilor mei fii şi fraţi, în orice loc a mă afla, n-am pregetat şi după paretisul şi petrecerea în locul singurătăţii mele, a lucra în via Domnului cu toate mijloacele ce-mi stau încă în putere precum şi cu traducerea a câteva cărţi (cel puţin după părerea mea folositoare), precum este şi această istorico-eclesiastică, una din ale fericitului Ierarh Ilie Miniat, intitulată: *Piatra de poticnire.* Acest tratat istoric dă o lămurire despre începutul şi cauzele adevărate ale dixoniilor (neînţelegerilor) iscate între Biserica Răsăritului şi Apusului, ce prin aruncarea diabolicelor zâzanii ale patimilor şi prin urmare ale neunirii au produs înfricoşata schismă; ce de la începutul omenirii pe unde s-a vârât a risipit staturi, a sfărâmat cetăţi din temelie şi a şters ginte întregi din cartea vieţii această apotelismă diabolică, păşind sub mască de papă şi la altarul bisericii au bătut pe păstori şi a risipit împreunata turmă a lui Iisus Hristos, dând prilej lupilor îmbrăcaţi în piei de oaie a intra sau chiar a sări în staul, a răpi şi a risipi oile, încât au despicat de sus până jos catapeteasma Bisericii şi au rupt necusuta porfiră a lui Hristos, lovind cu îndoitul ascuţiş chiar pe întâia principie a mântuitoarei învăţături care zice: „Întru aceasta vă veţi cunoaşte că sunteţi ucenicii Mei, de veţi avea dragoste între voi". Când această armă gheenică omorând duhul evlaviei şi făcând pe cei ce se numesc următori lui Hristos a se cunoaşte, nu prin dragoste, ci prin ură şi dezbinare, a ridicat din nou în mijloc peretele vrajbei, pre carele îl surpase Hristos cu a Sa Cruce, lăţind între răsărit şi apus umbră întunecoasă, şi deschizând în mijloc o caznă ce a tras după sine căderea Bisericii şi a popoarelor creştine, şi noul Israel a îngenunchiat în sclavie lovit de săgeţile lui Beliar.

Dumnezeule, Cel unit în Treime, adă prin lumina învăţăturii şi prin puterea virtuţii moralei Tale pe toţi la unirea Ortodoxiei! Împreună prin dragostea Evangheliei inimile noastre ale tuturora, ca toţi întru un gând să umblăm în casa Ta cea dumnezeiască! Surpă peretele din mijloc al vrajbei pe care diavolul urâtor al binelui l-a înălţat ca pe un turn babilonesc al neînţelegerii până la norii tulburi! Sparge negura amăgirilor lui, întru al cărei întuneric rătăcesc oile Bisericii! Strălucească soarele dumnezeirii Tale, ca cu focul iubirii Sale, aprinzând caritatea în inimile fiilor şi fraţilor mei creştini, iară cu lucirea adevărului veşnic luminându-ne, să îndrepteze paşii noştri pre căile mântuirii, ca aşa vrednici făcându-ne de soarta aleşilor Tăi, seminţia noastră aici să moştenească pământul pre care l-ai dat strămoşilor, iară acolo să nu ne ruşinăm, când se va arăta peste noi lumina Feţei Tale!

†VENIAMIN, Proin-Moldaviei,
în Mănăstirea Slatina, 1844

CARTEA I:
Întâmplările lui Ignatie şi ale lui Fotie, Patriarhii Constantinopolului

1. Ai cerut de la mine, prea slăvitule şi binecinstitorule de Dumnezeu domnule, să afli cu deamănuntul care este pricina ce desparte pre amândouă Bisericile, Răsăriteană zic şi Apuseană, pricina adică a dezbinării acestora, şi osebirile dogmelor: eu cu toată bucuria îţi voi sluji, încredinţând după putinţă osârdnica ta pricepere. Şi pentru începutul nenorocitei acestei dezbinări dar, trebuie să ştii cu de-amănuntul pricinile care s-au întâmplat între Ignatie şi Fotie, patriarhii Constantinopolului, că, atâta au tulburat atuncea Biserica lui Dumnezeu, încât şi lor şi urmaşilor lor au pricinuit nu mici necazuri, şi au dat prilej unei mari prigoniri de cuvinte, care urmează până astăzi. Încă precum în vremea aceea tot clerul şi tot poporul era dezbinat în două părţi, una adică cu Ignatie, iară cealaltă cu Fotie, şi lucrurile se făceau foarte cu împătimire: aşa şi cei ce le-au scris atuncea, mai mult urma patimii lor pentru ca să arate mai dreaptă partea aceea care îi părtinea. Şi iarăşi alţii mai în urmă necăjiţi aceeaşi făcându-l, unul crezând ale unui istoric, iară altul ale celuilalt, zugrăvesc actul acesta fiecare cu vopselurile sale, înfăţişând nu precum sunt adevărate, ci precum place privirii lucrurilor. Şi pentru aceasta cu anevoie este a cunoaşte chiar adevărul, carele cu toate acestea de sine se cunoaşte şi se vede de ochii minţii, care nefiind tulburaţi de patimă şi văd curat, şi desluşesc drept. Primeşte dară cele ce am putut cu iubire de adevăr a le desluşi din povestirile pricinii acesteia pe care cu osebire le-au alcătuit istoricii.
2. Ignatie s-a întâmplat a se naşte din foarte de bun neam şi străluciţi născători părinţi, adică, din sânge împărătesc şi din tată şi din mamă, născut din Mihail Curopalatul, ce se zice Rangabe împărat al Constantinopolului, şi din Prokopia, fiica lui Nichifor Genicul, împărat încă şi acesta. Leon Arianul a pogorât din împărătescul scaun pe Mihail, întru carele a şezut el tiraniceşte, şi ca să piardă desăvârşit moştenirea lui, a poruncit de a scopit pe Ignatie, care pentru aceasta îmbrăcându-se în schima monahală a mers ca să se liniştească în Mănăstirea ce se zice a lui Satir.
3. A fost şi Fotie (precum zice Nichita David al Paflagonilor în viaţa lui Ignatie), nu din proşti şi nenumiţi, ci din eugeniți cu trupul şi vestiţi, care mai ales au primit şi cununa muceniciei, precum însuşi Fotie mărturiseşte de aceasta în cartea trimisă către Nicolai întâiul Papă al Romei, unde numeşe unichi al său pre marele acela Tarasie, ce a stătut Patriarh al Constantinopolului, în vremea lui Constantin şi a Irinei, în a cărui vreme şi Ecumenicul al şaptelea Sobor în Niceea a doua oară s-a adunat împotriva luptătorilor de icoane.

4. Au socotit oare capii din cei mai noi cum că Fotie era scopit, şi aceasta o iau dintr-o scrisoare a unui Ioan Patriciu şi Sechelariu, care scăpând către Fotie multe cuvinte ocărâtoare, se vede că îi zice scopit şi cuvenit părţii muiereşti. Însă scrisoarea zisă, nu Ioan o scrie lui Fotie, ci mai ales Fotie lui Ioan, care era Patriciu şi Sechelariu, epistat, adică asupra domneştilor venituri, şi precum se vede din cele politiceşti, voia a-şi întinde mâna şi la cele bisericeşti, pentru aceasta se arată obraznic, după firea celor scopiţi, din al cărora număr era şi zisul Patriciu: acestea sunt cuvintele lui Fotie pe lângă altele. „Deci de unde tu hotarele cele despre amândouă părţile sărindu-le, ai năvălit a te băga în tainele Bisericii lui Dumnezeu, toate făcându-le în sus şi în jos?”. Epistola aceasta a lui Fotie cu această suprascriere: lui Ioan Patriarhului şi Sachelarului, se află între celelalte epistole ale sale, ce le-a trimis David Exelie din manuscrisele lui Maxim Mărturisitorul, în anul de la Hristos 1601 în august, încă şi din celelalte ce le-au tipărit (în) greco-latină în Locdina prin Rihard Monetakukiul Roger Daniil în anul de la Hristos 1651 din alte manuscrise foarte vechi. Afară de aceasta Teognos monahul, şi Nichita David al Paflagonilor, şi Mitrofan Zmierneul, şi Stelian al Neocasariei, istoricii vremii aceea şi vederaţi (pe faţă) vrăjmaşi ai lui Fotie (precum aceasta mărturisesc conscrierile lor), care şi ştiau şi au putut a-l prihăni, încă nu cutează a zice că Fotie a fost scopit.
5. În calea ştiinţelor atât au străbătut mintea aceasta (Fotie adică) carele era cu adevărat izvor de învăţătură, încât în vremea sa nu era nimeni asemenea lui; pentru multă vreme firea nu voia a paşte o morare ca aceasta. Nu întru o ştiinţă numai, ci întru toate era prea desăvârşit, întru cele filosofeşti, în medicină, în astronomie şi în teologie învăţător desăvârşit. Biblioteca şi Miriovivlon (carte cuprinzătoare de zece mii de cărţi) ce ne lasă este o dovadă suficientă a acelei prea adânci cunoştinţe pe care o avea în desluşirea lucrurilor şi pentru a judeca cu scumpătate şi cu adevăr despre conscriitori, dovadă zic, şi de acea citire îndelungată a atât de multe conscrieri ce le-a petrecut. Şi în cele politiceşti iarăşi şi cu teoria şi cu fapta a fost foarte vestit, pentru aceasta era şi în mare cinste în curţile împărăteşti, unde a luat şi dregătorii însemnate, fiind rânduit şi protospătar şi prim sfetnic al împăratului Teofil; în urmă unul din senat, mai ales precum zice Ioan diaconul în Viaţa lui Iosif, scriitorul de cântări, având 30 de ani când purta protiile sfatului Senatului, şi iarăşi prin porunca Senatului şi a Împăratului s-a trimis cu solie către asirieni, precum însuşi o mărturiseşte întru o scrisoare trimisă către Tarasie fratele său. Unul ca acesta era şi Ignatie şi Fotie mai înainte de a fi patriarhi şi unul şi altul.

6. Era anul al şaselea al Împărăţiei lui Mihail, care a împărăţit împreună cu maica sa Teodora după moartea lui Teofil părintele său, când s-a săvârşit din viaţă dumnezeiescul Metodie patriarhul Constantinopolului, în al cărui loc a fost ales Ignatie, încă nu toţi episcopii şi clericii au ajutat la alegerea cea de acest fel, mulţi dintre ei o lepădau, din care cel dintâi era Grigorie, Arhiepiscopul Ciracuselor, pe care atâta îl ura Ignatie, încât în ziua patriarhiceştii sale hirotonii nu l-a voit împreună liturghisitor şi a poruncit pentru aceasta să nu se afle la sfinţita lucrare aceea, care poruncă mulţi au prihănit, fiindcă în începutul patriarhiei sale a arătat urâţie asupra lui Grigorie. Apoi iarăşi făcându-se sobor l-au caterisit, trimiţând scrisori şi solie mai întâi către Leon al IV-lea, apoi către Benedict al III-lea Papi ai Romei, ca şi ei unici (singuri) să judece aceasta asupra lui Grigorie, pentru ca să arate această caterisire mai înspăimântătoare, ca şi cum împreună s-a făcut de Răsăriteana şi Apuseana Biserică. Încă nici Leon, nici Benedict, nu au voit să aibă parte la această pricină, adică la caterisirea lui Grigorie: aceasta o mărturiseşte Leon întâiul Papă al Romei, ce a arhierit după aceea, scriind către Mihail împăratul, măcar că Stelian al Neocezareei scria cu împotrivire, căruia îi urmează Baronie.
7. Deci cu un chip ca acesta, Grigorie urgisit fiind, se cuvenea însuşi a se lupta împotriva gonaciului său cu toate mijloacele; împreună ajutători avea şi arhierei şi clerici, şi din cei mai aleşi din cetate nu puţini, între care şi pe Fotie, precum însuşi o mărturiseşte în epistola a III-a pe care o scrie către acela. S-a întâmplat însă şi un prilej, că acei care îl urau, ori cu dreptate, ori cu nedreptate, pe Ignatie, luptând mult împreună pentru a-l da jos, prilejul este acesta:
8. Unsprezece ani erau trecuţi de când a fost instalat ca patriarh Ignatie, când Barda Patriciul şi Domesticul şcolilor, lăsându-şi pe femeia sa (zic istoricii fără pricină) s-a împreunat fără de lege cu cumnata sa. Sminteala era vădită, care nu putea a o suferi râvna lui Ignatie, căci de multe ori l-a şi sfătuit şi l-a înfruntat ca pe călcătorul legilor bisericeşti, însă în zadar. Pentru aceasta întru una din zile, adică a Botezului Domnului, acolo unde Barda împreună cu împăratul au îndrăznit a se apropia spre împărtăşirea cu Preacuratele Taine, Patriarhul l-a depărat ca pre un călcător de lege şi nevrednic de Dumnezeiasca Împărtăşire. La început Barda cu tot chipul s-a nevoit spre a-l întoarce la milostivire pe Patriarh, dar fiindcă acesta nu a putut a ierta sau a suferi o fărădelege ca aceasta, şi mai mult şi-a aprins mânia asupra lui, şi cugeta dar Barda a-l izgoni, coborându-l din scaunul său. Stăpânirea lui Barda în vremea aceea era mare: el era unchiul împăratului Mihail, ca frate al Teodorii, care nu era mulţumită de faptele lui, căci ocârmuia precum voia şi pe împărat şi împărăţia. Deci, pentru ca să nu aibă vreo împiedicare în cele

ce cugeta, a îndemnat pe împăratul să depărteze din curţile împărăteşti pe maica sa Teodora şi pe Tecla, sora sa, care avea parte de împărătească stăpânire, şi să poruncească Patriarhului Ignatie să le tundă în schima monahicească; zicea încă şi pricina, cum că împăratul fiind afară de copilărească vârstă (nemaifiind copil), nu se cuvenea a fi mai mult supus maicii, mai ales când ea ar fi cugetat să ia alt bărbat şi să-l încoroneze împărat, la care cugetare zicea că are sfătuitor şi ajutător pe Patriarhul Ignatie. Tânărul împărat a crezut cuvintele unchiului său şi îndată a poruncit Patriarhului să tundă pe maica sa şi pe sora sa: Patriarhul nu a primit acestea zicând că nu se poate împlini aceasta cu sila şi nu poate să tundă astfel în monahism pe împărătese, neputând a le obliga la monahicească viaţă, pe care ele de bună voie nu au cerut-o, fiindcă le-a fost făgăduit cu jurământ, (precum este obiceiul a se făgădui cu jurământ tuturor împăraţilor şi împărăteselor) să nu se facă cândva vreo lucrare vrăjmăşitoare împotriva lor. Dar Mihail pentru aceasta mai mult s-a încredinţat în presupunerile în care îl aruncare Barda asupra macii sale şi asupra lui Ignatie, şi fără altă rânduire a izgonit pe maica sa Teodora şi pe sora sa din curţile împărăteşti, poruncind îndată să le tundă în monahism, alungând după puţină vreme şi pe Patriarh.

9. De sunt adevărate cele ce povestesc istoricii, prietenii lui Ignatie, împăratul Mihail şi Barda, şi sfătuitorii lor, poruncind ca porunca ce au dar, dacă Ignatie nu ar părăsi scaunul de voie, mulţi clerici nu ar primi cu bucurie pe noul Patriarh, care s-ar fi ales după trei zile, au trimis odată şi de două ori pe un oare dintre episcopi şi delegaţi ai curţii să îndemne pe Ignatie, când cu făgăduinţă, când cu îngroziri să renunţe, scriind aceasta cu însăşi mâna sa. Însă, în scrisoarea ce a scris împăratul către Papa Nicolae se vede că Ignatie, plângându-se pentru bătrâneţe şi pentru slăbiciunea trupului, s-a depărtat de Biserică.
10. Şi dar îndelungă chibzuire şi sfătuire făcându-se pentru cel ce ar urma să moştenească patriarhicescul scaun, de vreme ce Fotie era atunci foarte vestit, nu numai înţelepciune, ci şi în evlavie, aşa s-a socotit de către toţi că este mai vrednic decât ceilalţi a lua această prea-înaltă dregătorie, şi făcându-se sobor de episcopi şi clerici, întru care era şi împăratul şi Barda unchiul lui, a fost ales arhiereu al împărăţeştii cetăţi: zice Nichita David al Paflagonilor, cele mai multe îndeosebi împreună chibzuindu-le şi tot sfatul pornindu-l noi, Fotie protospătar fiind, şi protosecret, îl aleg de arhiereu al împărăteştii cetăţi. Însă Fotie nu primeşte alegerea, se leapădă, se roagă şi plânge; în niciun chip nu primeşte patriarhiceasca stăpânire ce i se proaducea (propunea): dar fiindcă împăratul aceasta o voia numai de cât după ce au văzut că Fotie nu primeşte patriarhia de voie, îl sileşte şi nevrând, îl aruncă în închisoare, astfel încât în cele din urmă s-a înduplecat; şi de vreme ce era lumesc, a fost hirotonit de către

Grigorie arhiepiscopul Siracuzelor, întru o zi monah, în a doua citeţ, în a treia ipodiacon, în a patra diacon, în a cincea prezviter (adică preot) şi în a şasea, care era a 25 a lui decembrie, în joia Naşterii lui Hristos, Patriarh: nu precum îi scrie Stelian al Neocezareei lui Ştefan al VI-lea al Romei, că într-o singură zi (ar fi fost împlinite toate). Alegerea lui Fotie au primit-o însuşi Episcopii care fuseseră prieteni şi apropiaţi ai lui Ignatie, chiar dacă la început păreau potrivnici; drept aceea, afară numai de cinci, tot clerul s-a arătat cu obştească socotinţă şi conglăsuire. Şi la aceasta cu greu este a crede din cele ce povestesc Mitrofan, adică Zmirneul, şi Stelian al Neocezareei, şi Nichita, şi Teognos, vederaţii vrăjmaşi ai lui Fotie, care cu adevărat vorbesc cu foarte mare împătimire, grămădind înfricoşătoare ocări asupra lui Fotie, făcându-l vinovat în lucruri de care el nici ştiinţă, nici parte avea, precum când zic că a fost pricina izgonirii lui Igantie şi al relelor pe care le-a pătimit, (*org. Fotie a fost pricina*) pentru nemărginitul dor ce avea spre a se face Patriarh. Dar mai întâi, (trebuie ştiut) că pe Ignatie l-au izgonit împăratul şi Barda, şi pricina am însemnat-o mai sus; şi al doilea că Fotie a făcut tot ce a putut pentru a se lăpăda de patriarhie, care cu silă (în cele din urmă) a primit, şi la aceasta este martor vrednic de credinţă el însuşi, care nu numai către Papa Nicolae o scrie, ci şi către însuşi Barda, ce era de faţă şi avea desăvârşită ştiinţă de cele ce urmau, că nu ar fi cutezat a scrie una în loc de alta; pentru aceasta vrăjmaşii lui Fotie nu sunt martori vrednici de credinţă ca nişte vrăjmaşi, mai ales că din oarecare pricini unul se împotriveşte altuia.

11. Deci nu erau încă trecute două luni de la înscăunarea lui Fotie, când prietenii lui Ignatie izgonitul, care împăcaţi fiind în cele din urmă cu Fotie, l-au primit de adevărat Patriarh, s-au întors iarăşi la cele din urmă, au tăgăduit toate câte au primit, s-au despărţit de împărtăşirea cu Fotie, adunându-se la Biserica „Sfintei Irina”. Acolo l-au caterisit şi l-au anatematizat, cerând cu toţii într-un singur glas să se întoarcă iarăşi la patriarhicescul scaun Ignatie: pre care singur l-au cunoscut de adevărat arhiereu şi păstor al Bisericii Constantinopolului. Acest lucru, care a făcut cu adevărat mare tulburare şi pe mulţi din partea lui Fotie i-au tras în partea lui Ignatie, se făcea spre vederată ruşinare a împăratului Mihail şi a lui Barda Cezarului, care erau fierbinţi apărători ai lui Fotie: a cărora, şi a unuia şi a altuia (deopotrivă), mânie s-a aprins foarte şi fiindcă se presupunea că Ignatie însuşi ar fi pornit această tulburare, poftind a se sui iarăşi în scaunul său, cu adevărat multe a pătimit, nu numai necazuri şi ticăloşii, ci şi batjocuri (precum scrie Nikita) şi lovituri peste obraz, şi legături, şi închisori, fiind în cele din urmă izgonit din oraşul Terevic în Mitilin. Aşijderea şi din episcopii şi clericii cei de o cugetare cu dânsul, unii au fost izgoniţi, alţii au fost închişi în

temniţe, mai ales un oarecare Vlasie Hartofilaxul, pentru limbuţia lui i se taie limba prin porunca împăratului, adunându-se sobor de episcopi şi de clerici în Biserica „Sfinţilor Apostoli”, unde s-a aflat împăratul şi Barda, declarându-l pe Ignatie nevrednic de arhierie, afurisindu-l şi anatematizându-l.

12. Cu adevărat nu era vinovat Ignatie de atât de multe pătimiri, poate că cu nedreptate s-au iscodit, cu nedreptate se pedepsea, mai ales fiind vrednic de evlavie ca un arhiereu şi de milostivire ca un bătrân, ci precum am văzut şi la alte pilde asemănătoare: mânia stăpânitorilor nu are nici lege, nici măsură. Prietenii acestui bun bătrân, întru acea stare a lucrurilor se cuvenea a face altă iconomie: căci ei aveau multă ură asupra lui Fotie, pe care cei din sfinţitul catalog nu puteau a-l vedea suit în patriarhicescul scaun din rânduiala mirenilor. Se poate ca ei să fi lucrat pentru (din) râvnă, însă râvna lor era fără dreaptă judecată. Dar cum patima lor asupra lui Fotie a fost fără măsură şi din aceasta se vede că al relelor, adică ce au pătimit atunci Ignatie şi cei împreună cu el, fac pricinuitor pe Fotie ca să-l arate la toţi vrednic de ură. Ci Fotie nu numai că n-a luptat împreună, ci mai ales, (precum însuşi scrie către Barda Cezarul) compătimea şi jeluia, necăjindu-se pentru nişte răutăţi ca acestea, a mijlocit pentru pomenitul mai sus Vlasie, cel cu limba tăiată, prihănea pe Barda, ca pe un pricinuitor al celor ce se făceau, se jeluia că nevrând (fără voia sa) l-au ales Patriarh, zicea că pentru aceasta din început nu voia stăpânirea aceasta, pentru că provedea (*prevedea*) primejdiile ce erau să urmeze, şi că gata este a lăsa patriarhia pentru aceasta: şi acestea le scria către un om (care) nu (era) străin, ori fiind acesta departe, ori care nu dorea să ştie de lucrurile trecute, ci precum am zis mai sus, către însuşi Barda, cel ce ştia toate şi pe toate le făcea; drept aceea, pe toate acestea Fotie nu le zicea făţărnicindu-se, ci întru curăţenie mărturisind adevărul.

13. Cu toate acestea, nu contenea, ci mai ales din amândouă părţile mai mult creştea lupta şi a Bisericii, pe care o făcea încă mai mare eresul luptătorilor de icoane (iconoclaştilor), care atunci s-au ivit. Pentru aceasta, împăratul a socotit, fiind astfel sfătuit de Barda unchiul său, să scrie lui Nicolae Papă al Romei, să trimită deputaţi (delegaţi) la Constantinopol şi făcându-se sobor să se afle chip spre a înceta smintelile Bisericii. Deci, trimite soli pe episcopii Metodie, Samuil, Zaharia şi Teofil, şi pe un protospătar, cu daruri de mult preţ, vase sfinţite şi chiar veşminte împărăteşti, despre care povesteşte Anastasie bibliotecarul în viaţa lui Nicodim: pentru ca să împace părţile lui Fotie şi ale lui Ignatie, că nu erau de ajuns hotărârile arhiereilor răsăriteni, care se prigoneau între dânşii la această pricină; şi de ar fi primit Papa Nicolae caterisirea lui Ignatie şi alegerea lui Fotie în sobor, în soborul ce

urma a se face, cu lesnire (*uşurinţă*) ar fi tras şi pe ceilalţi, ca în sfârşit să primească aceasta şi cu un chip ca acesta să se împace pricinile Bisericii de Răsărit. Însă despre pricina aceasta Fotie Patriarhul nu a trimis nici măcar o solie către Papa Nicolae; erau vrăjmaşii lui Fotie, adică Nikita, Mitrofan şi Stelian, care l-au clevetit pe faţă, au scris că el ar fi cerut de la Papa Nicolae deputaţi (delegaţi) spre întărirea sa. Însă în epistola lui Fotie către Papa Nicolae se vede contrariul; şi această epistolă este în completarea bibliotecii părinţilor, tipărită în Paris prin Francisc Konvefesiul, în anii de la Hristos 1672, al cărei început este aşa: „lui Nicolae celui întru toate prea sfânt frate şi conliturghisitor Papă al Romei celei vechi". Şi în epistola lui Papa Nicolae către Fotie spre răspuns, în care nu este nici un cuvânt despre deputaţi, unde după mai sus numiţii istorici, Fotie cerea de la Nicolae: pentru ca să se păzească conlegătura dragostei celei întru Hristos şi a împărtăşirii unora cu alţii, pe care le cunoşteau dintru început Bisericile unite, trimiţând şi scrisori din partea ambelor părţi deopotrivă, mai ales când se întâmplau importante pricini bisericeşti: numindu-se aceste scrisori circularnice (circulare), întru care mai ales şi episcopii cei de curând hirotoniţi îi înştiinţau pe ceilalţi, către care trimiteau şi scriere de credinţă, spre a se vedea că sunt de o cugetare. Această veche orânduire păzindu-o şi Fotie a scris către Nicolae, înştiinţându-l că a luat patriarhicescul scaun, silit şi nevrând, trimiţându-i şi mărturisirea credinţei şi zicând că prea bună este împărtăşirea credinţei mai mult decât toate altele, şi mai mare pricină a dragostei celei adevărate este decât toate altele şi altele asemenea.

14. Oricare ar fi fost scopul împăratului de a trimite acest fel de solie către Papa Nicolae, nu a fost bun scopul; pentru că s-a făcut materie care a aprins acel nerăbdător foc, care a pricinuit multă stricăciune Bisericii cu schisma (adică dezbinarea) ce a urmat. Papa Nicolae avea duh ighemonicesc şi o neobosită dorire, mai pre sus decât toţi cei mai înainte de el, pentru a-şi întinde stăpânirea sa de la Apus (pe care o avea robită) până la Răsărit, pentru ca să facă cea a toată lumea bisericească monarhie, către care privea apusenească sprânceană, precum zice marele Vasile. Socotinţa acestuia urmărindu-o, a scris urmaşilor, pe lângă alţii şi Vlădericescului (de la „vlădică) episcop în epistolele către el pentru înfrânarea clericilor şi franţuzeştile cronici din anii de la Hristos 865 şi 868, unde se vede cu ce fel de tiranicească stăpânire voia el să domnească. Şi a primit cu mare bucurie solia împăratului Mihail, darurile şi epistolele, şi îndată a rânduit să plinească cererea, nădăjduind că aceasta era chipul cel mai la îndemână să isprăvească ceea ce cugeta, adică a supune Apuseneştii biserici pe cea Răsăritenească. Deci a trimis soli pe Rodoald şi pe Zaharia episcopii, poruncindu-le, ca în pricina sfintelor icoane, să rânduiască şi să hotărască ceea ce li s-ar părea bine

cinstitor şi drept, iar cele despre Fotie şi Ignatie să nu le hotărască, ci să cerceteze cu amănuntul şi, întorcându-se în Roma, să-i arate lui toate, ca el însuşi, ca din cel prea înalt judeţ, să judece şi să hotărască. Au ajuns deputaţii Papei la Constantinopol, s-a început soborul în Biserica Sfinţilor Apostoli, s-au adunat toţi 318, câţi au fost şi întru prea sfântul sobor cel dintâi în Niceea, s-au chemat şi Ignatie din izgonire, şi fiindcă s-a mărturisit cum că, neînvoindu-se episcopii, şi-a lepădat ca un neîntărit şi nelegiuitor hirotonia lui; drept aceea se osândeşte şi se arată legiuit patriarh Fotie, pre carele îl primesc şi deputaţii lui Papa Nicolae, călcând negreşit porunca lui, pentru că împăratul şi patriarhul, capii, au dorit pe deputaţii aceştia, nu ca pe nişte cercetători şi judecători ai pricinii înfăţişate, ci ca pe nişte împreună lucrători ai obşteştii păci, niciodată nu ar fi primit ei a se face voia lui Nicolae, adică a se judeca în Roma în străină judecătorie o pricină a Bisericii din Constantinopol. Desfăcându-se dar soborul acesta (care întâi şi al doilea se numeşte, pentru întâia şi a doua împreună adunare a aceloraşi părinţi – al doilea Sinod de la Niceea – al VII-lea ecumenic) trimite şi împăratul cu Leon cancelarul său practicalele soborului către Nicolae, scriind către el împreună şi rugându-l să le primească toate; scrie şi patriarhul Fotie, răspunzând către scrisorile lui Nicolae, ce le luase mai înainte de sobor, tălmăcind cu blândeţe ca nişte semne de dragoste şi de râvnă, cele pe care Nicolae i le-a scris cu prea multă asprime şi cu amărăciune, mărturiseşte că nu cu sila a fost nevoit a lua patriarhiceasca vrednicie, şi asemănând starea cea de faţă a patriarhiei sale cu liniştea de mai înainte, se cunoaşte deocamdată foarte nenorocit (trist), pentru aceasta zice că este mai mult vrednic de jale (de plâns), decât de mustrare. A mai adăugat că a luat patriarhiceasca vrednicie lumesc fiind, această însă nu a făcut călcând canoanele: canoanele cele ce opresc una ca aceasta sunt Canoanele Bisericii Apusene, ci nu ale celei de Răsărit; nu calcă canoanele acelea ce nu primeşte nişte canoane ca acestea. Icumeniceştile canoane cele ce toţi le primesc, trebuie să fie deopotrivă păzite de către toţi; iar de cele din parte, unii din latini se împotrivesc celor răsăriteneşti, precum de către răsăriteni se iartă (îngăduie) preoţilor nunta, iar de către latini (*org. se*)opreşte. Şi la Biserica Răsăriteană, Nectarie, Tarasie şi Nichifor, mireni fiind, s-au suit la patriarhicescul scaun, şi la cea Latinească, Ambrozie al Mediolanului, împreună cu botezul a luat şi arhieria. Pe lângă acestea, scrie că pentru a întări mai mult conglăsuirea şi unirea celor două Biserici de Răsărit şi de Apus, şi pentru ca să ridice toată piatra smintelii, pe lângă celelalte canoane în sobor, a făcut şi aceasta: ca de acum înainte mirean să nu se mai sfinţească în episcop. Apoi, îndeamnă pe Nicolae să nu calce hotărârile Părinţilor, primind pe fugarii din Constantinopol în Roma, fără cărţi de

recomandare, şi să nu le dea crezare aşa îndată, fiindcă de mai multe ori nişte oameni ca aceştia făcători de sminteală, vinovaţi fiind în oarecare greşeli, ca să scape de cuvenita pedeapsă aleargă la Roma, unde seamănă clevetiri împotriva episcopilor lor, şi tulbură pacea şi unirea întâilor stătători. În sfârşit, mărturiseşte că, precum fără să vrea a primit patriarhia, aşa tot fără de voie şade în scaun, dorind dintru început să facă paretisis (să demisioneze).

15. Oricine poate socoti cum i s-a părut lui Nicolae cele hotărâte întru acest sobor. Văzând că sfârşitul pricinilor celor din Constantinopol nu s-a potrivit după nădejdea şi dorinţa sa, plin de mânie, îngrozeşte, dorind ighemonicească stăpânire şi vrăjmaş arătat fiind lui Fotie, şi lui Ignatie sprijinitor, şi apărător al covârşitoarei silnicii bisericeşti, scrie mai întâi către Mihail împăratul, primind cele lucrate împotriva luptătorilor de icoane, spunând însă cele ale lui Ignatie şi a lui Fotie, lepădând (nerecunoscând) şi alegerea unuia, şi caterisirea celuilalt; îl sfătuieşte încă să primească, ca smintelile şi prigonirile episcopilor şi a clericilor celor ce se luptă între dânşii, să se împace odinioară cu sfatul şi judecata Romanei stăpâniri: şi acestea (scrise) către împăratul (erau) mai măsurate oarecum. Iar către patriarhul Fotie mai aspru scrie, cum că Biserica Romei, pentru porunca ce a luat Petru de la Hristos, este cap al tuturor celorlalte biserici şi pentru aceasta orice ar hotărî aceea trebuie să se păzească cu supunere fiască şi nestrămutată, chiar şi de ar fi împotriva obiceiului; cum că făcându-l din mirean arhiereu, fără cuvânt de răspundere este greşit, de vreme ce aceasta o opresc Canoanele Apuseneşti, ale căror porunci se cuvine a le şti el şi a le păzi; cum că cu adevărat Nectarie din mirean s-a ridicat la arhierie, pentru că altul în cler mai vrednic nu se afla, aşijderea şi Tarasie, pentru că era apărător al închinării icoanelor, şi Ambrozie, pentru minunile ce a făcut; iar Fotie, nu numai mirean fiind, ci şi Ignatie viind viu … ce şi viu fiind Ignatie, şi nevrând el s-a suit în patriarhicescul scaun; drept aceea pe dânsul nicidecum în cunoaşte de patriarh, până când nu se va cunoaşte Ignatie cu dreptul osândit şi caterisit, pe care până atuncea îl ţinea în patriarhicească cinstire cea dintâi. Acest fel era cuprinderea în scurt a scrisorii lui Nicolae trimisă către Fotie spre răspundere, însă la două pricini nu răspunde, mai întâi pentru Nikifor, pre care din mirean l-a ales patriarh şi l-a primit Biserica Constantinopolului, nici o condiţie nefiind la mijloc; al doilea pentru vinovaţii cei pricinuitori de sminteală, care au fugit de la Constantinopol la Roma, şi pe care i-a primit Nicolae. Scrie întru altă scrisoare către patriarhii şi arhiereii răsăriteni, înştiinţând cum că Romana Biserică nu primeşte caterisirea lui Ignatie şi alegerea lui Fotie, şi ca să facă şi ei asemenea, şi să înştiinţeze şi pe ceilalţi; încă le

porunceşte cu chip domnitor (apostolească precum însuşi zice) stăpânire întrebuinţând.

16. Acestea le-a scris Nicolae către răsăriteni: dar la Apus ce a făcut? A chemat pe toţi episcopii Apusului în Roma, a alcătuit sobor, acolo a poruncit să se citească cele lucrate împotriva lui Ignatie în soborul din Constantinopol, a propovăduit vinovăţiile lui Fotie, cum că adică el mirean fiind s-a suit în patriarhicescul scaun ca un prea desfrânat şi ca un fur şi tâlhar ce sare pe aiurea: cum că a stătut călcător de jurământ, fiindcă a fost făgăduit prin scrisoare de mână ca scriind să nu facă rău lui Ignatie celui izgonit, nici prietenilor lui; el însă şi lui Ignatie şi prietenilor lui multe rele le-a făcut, încât în cele din urmă i-a anatematizat în sobor. Cum că a făcut sobor nelegiuit, cum că spre ruşinarea Romaniceştii Biserici, a amăgit pe deputaţii ei şi i-a tras la a sa socoteală împotriva poruncilor Papii, cum că a caterisit pe episcopii ce eau împotrivă, şi a pus în scaunele acelora pe alţii de o socoteală cu el; drept aceea pentru toate acestea l-au caterisit pe Fotie şi de patriarhie şi de arhierie şi împreună cu el pe toţi cei hirotoniţi de el, pe capii i-au propovăduit de mireni. Au hotărât ca Ignatie să se cunoască de adevărat şi curat patriarh, iar episcopii cei izgoniţi pentru pricina lui iarăşi să-şi ţie scaunele lor; au îngrozit încă cu anatema, cu blestem şi cu afurisire nedezlegată, şi cu muncă veşnică atţt asupra mirenilor, cât şi asupra clericilor, care ar voi să treacă peste hotărârea aceasta, care a făcut el în acest sobor. Acestea le-a făcut cunoscute el răsăritenilor şi aceleaşi le-a prescris către însuşi Fotie, către Barda cezarul şi către Ignatie; din care se vede că Papa Nicolae a crezut foarte (mult) vrăjmaşilor lui Fotie, acelor fugari în Roma, fiindcă grămădeşte asupra lui Fotie toate acele rele ce a făcut împăratul şi Barda asupra lui Ignatie şi a următorilor lui, pe care cunoscându-le mai dinainte Fotie, a scris lui Nicolae să nu primească pe nişte oameni ca aceştia şi nicidecum să nu-i creadă: şi se vede căci cu adevărat să fi fost unii ca aceştia în Roma, care pentru nişte grele vinovăţii (pe care le însămânţează Fotie scriind lui Nicolae) au fugit din Constantinopol pentru a scăpa de cuvenita pedeapsă, căci precum vinovaţii obişnuiesc a grăi de rău împotriva judecătorilor acelora, de a căror dreaptă hotărâre se tem, şi aceştia asemenea urmau a împlini multe clevetiri împotriva patriarhului Fotie, la care dă crezare Nicolae: şi cu aceasta negreşit a călcat canoanele bisericeşti şi mai ales pe cele Apuseneşti, unde opreşte a nu primi cineva pe unii ca aceştia fără recomandările şi nici credinţă a da unora ca aceştia la cele ce prihănesc şi pârăsc, zicând canonul aşa: „Cel lepădat de către părinţi şi episcopi prihănindu-i, să nu se primească”, ce acolo unde lucrează patima, canoanele lesne se calcă.

17. Afurisirile acestea şi anatematismele acestea ce le arunca Nicolae de la Apus la Răsărit, se socoteau ca nişte vorbe copilăreşti şi neputincioase aruncate ca de la o străină judecătorie. A răspuns către Nicolae însuşi împăratul prin Mihail proto-spătar, surpându-i acea nemărginită stăpânire ce dorea să o aibă peste toate bisericile Papa Nicolae şi arătându-i socotinţa sa: că pentru aceasta au vrut să cheme pe deputaţii Romei (deşi aceasta nimenea din împăraţii cei mai dinainte de el nu au împlinit-o) ca semn de cinste, iar nu pentru a supune Biserica Răsăriteană celei Apuseneşti, nu pentru a se aduce pricina lui Fotie şi a lui Ignatie numai în judecata Papei de la Roma, ci ca de faţă fiind deputaţii aceluia mai mult să fie primită caterisirea lui Ignatie celui (ce fusese atunci) caterisit şi alegerea lui Fotie celui (ce fusese) atunci ales, şi cu un chip ca acesta, să se ridice desăvârşit peretele cel din mijloc (al vrajbei), care despărţea pe amândouă părţile, căci de şi Papa Nicolae pe acestea nu le-a primit, patriarhii Răsăriteni încă le-au primit.
18. Dar Nicolae mai statornic stând în socoteala sa, (se) prăvăleşte mai tare în apucarea sa, şi întrarmat cu toate armele Dumnezeieştii Scripturi, se nevoieşte să dea război potrivniceştii socotinţe a Răsăritenilor. Scrie dar către împăratul Mihail întărâtându-l cu împotrivire, că de vreme ce nu de la oameni, ci de la Dumnezeu, adică nu de la soboare, ci de la Însuşi Mântuitorul a luat Petru întâietatea stăpânirii asupra a toată Biserica, de unde şi arhiereii Romei îl moştenesc pe acela, fiind rânduiţi preînnalţi judecători asupra tuturor pricinelor bisericeşti. Pentru aceasta îl îndeamnă să trimită la Roma pe însuşi Ignatie şi pe Fotie, pentru ca să-i judece el; iar dacă aceia nu ar putea merge, să-l încredinţeze mai întâi cu mărturisitoare scrisori pentru ce nu pot merge şi atunci el va trimite epitropi ca să cerceteze iarăşi pricina de la început. Cere însă din partea patriarhului Fotie pe aceia ce împreună cu Grigorie al Siracuzelor sânt de o cugetare, şi din partea lui Ignatie anume pe Antonie al Cizicului, pe Vasilie al Tesalonicului, pe Constantin al Larisei, pe Mitrofan al Smirnei, pe Pavel al Eracleei Pontului; pe lângă aceştia (şi) pe egumenii: Nikita al Hrisupoliei şi pe Nicolae al Studitului, şi pe alţii încă; iar din partea împăratului pe unul din palat pentru a fi de faţă la cele ce se vor face. Însă cu acestea Nicolae dă prilej Răsăritenilor să surpe mai ales stăpânirea aceea şi propomiile (drepturile de întâietate) pe care el le închipuia din Dumnezeieştile Scripturi. Răsăritenii tăgăduiau că Biserica Romei ar fi luat de la Hristos stăpânitoare epistasie asupra tuturor celorlalte biserici; ziceau însă că Roma numai pentru aceasta se cinstea mai mult, pentru că (acolo) a fost scaunul cel vechi al împăraţilor. Dar de vreme ce împărăţia de la Roma s-a mutat la Constantinopol, împreună cu împărătească stăpânire, a trecut acolo şi arhierească cinste: pentru aceasta episcopul ei întru nimica se socotea mai mic decât episcopul

Romei; pentru aceasta chiar şi fără de voie acela se numea patriarh ecumenic.

19. Întru acea perioadă, împăratul Mihail a ieşit cu oştile asupra serachinenilor, care asupreau ostrovul Krit, împreună cu unchiul său Barda, a cărui stăpânire se înălţase nemijlocit, şi pentru aceasta (îi) dădea mari presupusuri (îndoieli) împăratului, de unde prin împărătească poruncă fără de veste făcându-se prăvălire (pogorământ), să ucidă (pe) ticălosul înaintea picioarelor împăratului. S-a întors deîndată împăratul în Bizanţ şi cunoscându-se pe sine că nu este destoinic singur a ocârmui împărăţia, şi temându-se de alte vrăjmăşii, l-a făcut împreună tovarăş împărăţiei sale pe Vasilie Macedoneanul, bărbat prea vestit pentru înţelepciune şi bărbăţie, pe care mai înainte a fost încununat cu împărătească coroană cu mare pompă în Biserica Sfintei Sofii, în ziua Cincizecimii, prin mâna patriarhului Fotie, care cu adevărat murind Barda (după moartea lui Barda), s-a lipit de un mare sprijinitor.
20. Papa Nicolae iarăşi văzând că nu a isprăvit nimic cu scrisorile, la sfârşitul aceluiaşi an a rânduit să trimită în Constantinopol către împăratul Mihail, soli, pe Donat episcopul, pe Leon prezbiterul şi pe Marin diaconul; cu aceştia îndemna pe împăratul să cheme înapoi la patriarhicescul scaun pe Ignatie şi să gonească pe Fotie, pe care iarăşi voia ca Mihail să-l trimită la Roma către el şi să arunce în foc scrisoarea aceea, care i-a fost trimisă, în care răspundea supărând stăpânirea şi întâietatea Bisericii Romane; iar de nu, îngrozea (ameninţa) că el va aduna sobor în Roma şi, strângând acele scrisori pe un lemn, le va da foc spre marea ruşine a Bisericii Răsăritene. Dar şi răsăritenii iarăşi nu cu cuvinte şi cu scrisori, ci cu însăşi lucrările (cu faptele) au voit să facă pe papa Nicolae să cunoască, că ei nicicum nu primesc (toate) acelea câte le face şi le cugetă el, gândind să supere Biserica Constantinopolului: pentru că împăratul şi cezarul Vasilie au poruncit de atunci ca deputaţii lui Nicolae nici să nu intre în hotarele împărăţiei, de nu vor da mai înainte în scris mărturisirea credinţei, surpând şi anatematizând latineştile dogme, pe care le leapădă Biserica Constantinopolului. Deputaţii papei au ajuns până în Bulgaria, unde au zăbăvit paruzeci de zile şi, aflând împărătească poruncă, s-au întors la Roma, vestind lui Nicolae câte au auzit.

PREDICI, CATEHEZE, COMENTARII, MEDITAŢII

Cuvânt de învăţătură la Duminica a IV-a după Paști

Vindecarea slăbănogului de la Vitezda
(Ioan 5, 1-15)

Pr. Dr. GABRIEL SORESCU[1]

„În Ierusalim, lângă Poarta Oilor, era o scăldătoare,
care pe evreiește se numea Vitezda,
având cinci pridvoare... Și cine intra…
se făcea sănătos” (Ioan 5, 2, 4)

Hristos a Înviat!

Frați creștini,

Ne aflăm în perioada Învierii Domnului și avem în minte cântările frumoase, pline de bucurie ale slăvitului praznic. Ne amintim mulțimea ce umplea străzile în noaptea de Paști, oameni frumoși - copii, tineri și adulți -, cu lumânări în mâini purtate cu drag și grijă să nu se stingă. Lumina aceea trebuia dusă acasă pentru ca și acolo să lumineze, să bucure și să-L vestească pe Hristos cel Înviat.

Atunci am văzut, pentru câteva ceasuri, cât de mare este puterea lui Dumnezeu, cât de frumoși sunt creștinii și cât de mulți sunt cei care cred în Domnul Iisus Hristos. Această frumusețe a Învierii ne-a luminat pentru o clipă viața de creștini cu o lumină strălucitoare și am înțeles de ce se spunea la slujbă „acum toate s-au umplut de bucurie. Și cerul și pământul și cele de desubt”.[2]

Mai devreme ați auzit că s-a citit un text din Sfânta Scriptură, un text plin de speranță în care Fiul lui Dumnezeu ni se descoperă așa cum este: iubitor, grijuliu, mereu aproape de cel în nevoie și grabnic ajutător. Acolo se vorbea despre minunea de la Scăldătoarea Vitezda, un loc unde Fiul lui Dumnezeu, Domnul Hristos, a vindecat un om paralitic.

Prin această lucrare, Dumnezeu ne transmite și ne învață un mare adevăr: scăldătoarea Vitezda este orice biserică ortodoxă în care, cei ce-L caută sincer pe Dumnezeu, Îl află și primesc vindecare. Despre aceasta am să vă vorbesc astăzi și-L rog pe Bunul Dumnezeu să ne deschidă tuturor

[1] Parohia Brândușa - Craiova, Protoieria Craiova Sud.
[2] Cântare din *Canonul Învierii*.

mintea și inima să înțelegem tainele Sale.

Dreptmăritori creştini,

Ierusalimul este o mare cetate în Țara Sfântă. Cei care au vizitat locurile sfinte au văzut că, deși în decursul vremii s-au mai schimbat ca înfățișare, ele au rămas aceleași. În mod special, s-au păstrat acele locurile unde a umblat, a vorbit, a mâncat sau a lucrat minuni Domnul Iisus Hristos. Așadar și locul unde a fost scăldătoarea Vitezda există și azi și aduce dovada că ceea ce spunem este adevărat.

Pe vremea Domnului Hristos, Vitezda era un mare bazin care avea 120 metri lungime pe 60 de metri lățime și 20 de metri adâncime, cu scări de coborâre către apa tămăduitoare. Era un fel de piscină uriașă cât un teren de fotbal înconjurată de cinci pridvoare sau portice. Aceste pridvoare erau făcute special pentru a adăposti mulțimea de oameni care venea în număr mare în acel loc spre a primi tămăduire.

Se numea Scăldătoarea Oilor deoarece se afla în preajma unui târg unde se comercializau oi pentru jertfele de la Templul Sfânt. Pe de altă parte se numea Vitezda sau Betezda, care se traduce prin „casa milei" ori „locul îndurării", deoarece acolo aveau loc tămăduiri miraculoase, puse pe seama Îngerului lui Dumnezeu care se îndura și se milostivea de cei necăjiți.

Credința bolnavilor era mare și se baza pe un semn: tulburarea apei arăta că un înger se cobora în bazinul cu apă și-i dădea puterea vindecătoare. Iar cine intra primul după această tulburare primea vindecare de boala sa, indiferent de ce era bolnav.

De fapt Vitezda era un fel de spital unde primeau vindecare fel de fel de bolnavi: orbi, muți, leproși, paralitici. Oamenii se adăposteau sub cele cinci portice sau pridvoare pe paturi improvizate - pături sau rogojini, unul lângă celălalt. Zile îndelungate îndurau arșiță sau frig, vânt sau ploi. Și pe deasupra auzeau și vaietele celor bolnavi și certurile pentru un loc mai în față, aproape de apa vindecătoare.

Cei bogați cumpărau un loc mai în față, mai departe de văicărelile mulțimii suferinde. Ei își permiteau să plătească oameni voinici și vigilenți care urmăreau cu atenție apa și, în caz că aceasta se tulbura, repede apucau bolnavul și-l coborau în baia vindecătoare.

Familiile așteptau zile, săptămâni sau luni multe să le vină rândul și să capete vindecarea mamelor sau taților lor. Copiii bolnavi, cu ochi înlăcrimați, priveau cu invidie și neputință către apa acelui bazin și numai un pas mai aproape de apă le creștea speranța ajunsă la limite.

O speranță pe care unii, din păcate, și-o pierdeau. De ce? Pentru că nu mai aveau bani să ofere celor ce puteau să-i ducă în apa vindecătoare, zilele treceau și boala li se agrava. Până și membrii familiilor lor, după un timp, plecau acasă să muncească și să-și ducă mai departe viața iar bolnavii

erau lăsați singuri. Așa că unii ajungeau să trăiască în durere, singurătate și mai mult din mila altora, care le dădeau de milă o bucată de pâine și îi ajutau să-și mute rogojina sau pătura cu puțin mai aproape de bazin. Dar făceau doar atât, deoarece, atunci când se tulbura apa, duceau în spate pe bolnavii lor, iar de străini nu mai țineau seama. Așa că mulți așteptau cu anii, iar unii mai grav bolnavi chiar mureau.

Iată că tocmai în acel loc plin de suferință, acum mai bine de 2.000 de ani, vine Domnul Iisus Hristos. Nu vine chemat de cineva, nu vine invitat de vreun nobil sau vreun om bogat, ci vine ca un simplu vizitator. Și primii pe care-i vede sunt cei mai din spate, cei mai săraci, cei mai bolnavi, cei mai singuri și deznădăjduiți oameni. Așa, ca paralizatul sau slăbănogul nostru.

Și, dragi prieteni, acum vedem milostivirea lui Dumnezeu. În câteva clipe Domnul și Mântuitorul coboară la cel mai suferind, cel mai singur, cel mai lipsit de speranță bolnav de la Vitezda. Coboară și vorbește cu cel cu care nimeni nu mai vorbea, îl întreabă păsul pe cel de care nimănui nu-i mai păsa, îi mângâie singurătatea celui care, deși știut de toți, pe nimeni nu avea. Și află că cel bolnav de paralizie aștepta și el vindecarea dar nu o aștepta de-un an, sau de doi sau de 10. Ci de trei zeci și opt de ani.

Sărac, bolnav și singur, sărmanul necăjit îi spune Domnului Hristos că nu mai avea pe nimeni să-l ajute și să-l ducă în apa scăldătoarei. Omul aștepta, tăcut și resemnat, să-i vină sfârșitul. Aștepta să moară. Bolnavul paralizat nu a avut om, însă L-a găsit pe Dumnezeu care să-l ajute și să-i dea vindecarea. O vindecare oferită fără să ceară nimic în schimb. Nu i se cereau bani, nu i se cereau bunuri, i se cerea decât să nu mai păcătuiască.

Dragi creștini,

Azi nu mai e Vitezda cea veche, dar oamenii primesc tămăduiri, se vindecă în continuare prin mila lui Dumnezeu. Auzim de minunile Sfântului Nectarie, ale Sfântului Ioan Rusul, ale Sfântului Luca al Krimeii. Citim în cărți de sutele, miile, zecile de mii de vindecări făcute de Sfântul Nicolae, de Sfântul Gheorghe, de Măicuța Sfântă Fecioara Maria. Ne întâlnim cu oameni ce se întorc vindecați sufletește și trupește de la Sfânta Parascheva de la Iași, de la Sfântul Grigorie Decapolitul de la Bistrița, de la Sfânta Filofteea de la Curtea de Argeș. În multe locuri vedem că Dumnezeu, cu mâna Sa cea tare şi delicată, aduce alinarea suferinţelor celor atinşi de ghimpele bolii, scoate demonii din cei tulburați, tămăduiește boli de netămăduit pentru toți cei care, cu credință, își îndreaptă pașii spre El și spre Sfânta Biserică, și se căiesc de păcatele lor.

Ne întrebăm: nu cumva Vitezda, ca loc de vindecare minunată, s-a mutat?

Ba da, fraților, putem să spunem și așa pentru că cel vindecat de boala sa prin puterea lui Hristos ne spune tuturor că Scăldătoarea Vitezda

poate fi orice biserică unde intrăm cu credinţă și căutăm smerit să ne întâlnim cu Dumnezeu și orice mânăstire unde ne împrietenim cu sfinții Lui.

Spunea Sfântul Ioan Gură de Aur: „Biserica este un spital duhovnicesc și se cade ca aceia care vin aici să primească leacuri potrivite, să le pună pe rănile lor și așa să plece acasă.”[3] Mai mult, în locul unei singure Vitezde celei vechi avem azi mai multele locașuri ale lui Dumnezeu. În locul unui singur bazin de apă tămăduitoare din Ierusalim avem azi zeci de râuri de apă vie dătătoare - bisericile noastre, în fiecare sat sau cartier.

Da, în lăcașurile noastre mai mari sau mai mici, făcute cu bănuțul câștigat cu trudă de voi - bunii noștri creștini - mulți bolnavi, ologi, ciungi, slăbănogi, suferinzi de fel de fel de maladii sufleteşti şi trupeşti, află și astăzi alinare. Și nu-i nevoie să se turbure apa, și nu-i nevoie de înger, și nu-i nevoie de oameni plătiți cu mulți bani. De ce e nevoie avem – de Dumnezeu prin care toți primim vindecare și de căință, spovedanie, pentru ca vindecarea să fie deplină.

Fraţi şi surori întru Hristos Domnul,

Învățătura pe care Dumnezeu ne-o trimite azi nouă este că în orice biserică ortodoxă intrăm cu credinţă, El este cu noi. Când intrăm și ne rugăm din inimă, ne întâlnim cu El, iar când ne întâlnim cu Dumnezeu, ca paraliticul din Evanghelia de azi, El ne oferă în dar nu o Vitezda pământească și rar tămăduitoare, ci o Vitezda cerească, un loc de vindecare și pentru trup și pentru suflet, un loc în care cu toții am păşit din clipa Botezului în apa sfințită de preot. Dar e nevoie de ceva și din partea noastră.

Se spune că odată s-a întâlnit un negustor de săpunuri cu un preot. Negustorul, bogat, i-a spus preotului: Credința nu a schimbat lumea deloc. Uite că peste tot vezi oameni răi, păcătoși, care vorbesc urât, care înșală, beau. Dar prin săpun lumea s-a schimbat, multe boli au fost învinse. Preotul i-a spus: Așa este. Credința nu a schimbat nimic dar nici săpunul nu ajută la nimic. Uite copilul acela din șanț e murdar și plin de bune. Păi bine, zice negustorul, ca să fie curat trebuie să se spele. Dacă nu se spală, nu se face curat. Ei vezi, zice preotul, așa și cu credința: Dacă nu o trăiești, nu o practici, nu te vindeci de patimile, necazurile și păcatele tale. Asta se cere de la noi: să ne trăim credința.

Astăzi mulți creștini - vecinii, prietenii sau rudele noastre, se află în grele suferințe și boli, în necazuri și în încercări, în lipsuri și în pagube. Mulți nu mai practică credința, au uitat de Dumnezeu, au uitat de apa cea sfântă a Botezului, au uitat de săpun și de apa cea curățitoare de suflet a spovedaniei. Nu mai vin la Sfânta Biserică, locul unde pot primi ca ajutor de la Dumnezeu alinare, rezolvarea problemelor, vindecarea de boli, mântuirea

[3] Sfântul Ioan Gură de Aur, *La II Corinteni, Omilia 15, PG 61, 510*.

din nevoi.

Aceștia trăiesc o stare de orbire sufletească, deoarece nu mai văd drumul spre Sfânta Biserică; trăiesc o stare de surzenie, deoarece nu mai aud chemarea lui Dumnezeu; trăiesc o stare de paralizie, deoarece sunt neputincioși să vină la Sfânta Biserică; trăiesc o stare de întunecime, deoarece nu-și mai spală sufletele prin spovedanie.

Satele și cartierele noastre au devenit ca locul din jurul Scăldătorii Vitezda, pline de orbi sufletești, surzi sufletești, paralizați sufletește, oameni care au uitat că pentru a primi vindecare nu trebuie să facă decât un pas către Biserică - Vitezda cea cerească - unde Hristos îi primește, îi tratează și îi vindecă în mod gratuit de bolile lor sufletești.

Pentru aceștia voi, cei ce auziți acum, sunteți îngerii care tulbură apa sau oferă săpunul pentru curățire. Mergeți și vestiți tuturor ceea ce ați învățat de la cel vindecat de Hristos: că orice biserică este o Vitezda cerească, dar ca să primim vindecare se cere să venim în ea și să-L rugăm pe Dumnezeu să ne ierte păcatele și să ne vindece.

Vorbiți cu cei bolnavi și chemați-i să ia tămăduire. Vorbiți cu cei orbi și îndemnați-i să vină și să ia vedere. Vorbiți cu copiii voștri, cu vecinii voștri, cu prietenii voștri și chemați-i să vină la Biserică - Vitezda cea nouă - și să ia tămăduire.

Astfel făcând, Dumnezeu vă va oferi șansa să ajutați aproapelui vostru, să faceți o faptă bună și să trăiți o veșnică Înviere. Și vă va da, ca celui vindecat din Evanghelia de azi, tămăduire și plată ca unor îngeri ai Săi. Amin!

CĂRŢI ŞI REVISTE, LANSĂRI EDITORIALE ŞI RECENZII

Pastorație și misiune. Metode misionar-pastorale de apărare și mărturisire a dreptei credințe în epoca modernă, volum coordonat de Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, Colecția „Misiune și pastorație", vol. 2, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, 327p.

Volumul de față, *Pastorație și misiune. Metode misionar-pastorale de apărare și mărturisire a dreptei credințe în epoca modernă*, apărut sub egida *Centrului de Studii Teologice și Interreligioase (CSTI)*, reunește o serie de studii ale cadrelor didactice ale Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, care abordează o problematică foarte vastă și aduc în discuție aspecte ce țin de însemnătatea dreptei credințe pentru viața Bisericii și a credincioșilor, propunând numeroase metode misionar-pastorale de apărare și mărturisire a acesteia în contextul actual.

Lucrarea de față cuprinde 19 studii și este însoțită de „Cuvântul înainte", semnat de Înaltpreasfințitul Părinte Prof. univ. dr. Irineu Ion Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, în care precizează importanța temei alese atât pentru viața Bisericii, cât și pentru viața credincioșilor, ținând cont de contextul actual. Încă din primele rânduri ale Cuvântului Înainte, Înaltpreasfinția Sa prezintă importanța dreptei credințe în viața oamenilor, numind-o „caracteristica esențială a definirii identității noastre creștin-ortodoxe" (p. 9). Din acest punct de vedere, Înaltpreasfinția Sa este de părere că „prin credință intrăm în comuniune cu alți semeni și cu umanitatea întreagă... ne desfășurăm viața de zi cu zi și ne mișcăm spre lucrurile cu adevărat nepieritoare" (p. 9). Autorul ne oferă pe scurt o analiză comparată dintre mulțimea de credințe apărute de-a lungul timpului și credința creștină, subliniind importanța credinței creștine, singura credință „care va rămâne cât va fi lumea... permanent vie, actuală și mântuitoare" (p. 10) și „care se fundamentează pe revelația lui Dumnezeu" (p. 10). Făcând referire la societatea actuală, IPS Dr. Irineu Ion Popa ne îndeamnă la o cercetare cât mai atentă a existenței noastre, pentru a analiza dacă prin fapte și cuvinte suntem întru credință.

Primul dintre aceste studii, „Necesitatea lecturii biblice și patristice pentru mărturisirea dreptei credințe" (pp. 14-28), semnat de PS Conf. univ. dr. Nicodim Nicolăescu, Episcopul Severinului și Strehaiei, face referire la importanța lecturii cărților sfinte, pentru atingerea scopului principal al

fiecărui creștin, mântuirea sufletului. Cele trei subcapitole ale studiului oferă o abordare originală: 1. Cititul cărților sfinte în mănăstiri; 2. Învățătura Sfinților Părinți despre importanța cititului cărților sfinte; 3. Importanța cititului în scrierile Sf. Ioan Gură de Aur. Astfel, PS Conf. univ. dr. Nicodim Nicolăescu prezintă, mai întâi, faptul că încă de la începutul monahismului exista rânduiala lecturii din cărțile sfinte pentru folosul duhovnicesc al monahilor. Pentru a-și susține punctul de vedere, autorul oferă câteva mărturii: mărturia Sf. Atanasie cel Mare despre Sf. Antonie cel Mare, care lua aminte la cele citite din Sfânta Scriptură și încerca să le pună în practică. Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur sunt alți doi Sfinți Părinți exemplificați în acest subcapitol, care prin scrierile lor au lăsat ca mărturie faptul că lecturarea cărților sfinte este de folos duhovnicesc atât monahilor, cât și credincioșilor. Făcând referire la Sf. Ioan Casian, autorul subliniază faptul că nu este de ajuns doar cititul cărților sfinte pentru ca omul să ajungă la desăvârșire, fără a fi urmat de o punere în practică a celor citite. Spre finalul studiului, autorul abordează această temă și din perspectiva Sf. Ioan Gură de Aur care, în scrierile sale, îi îndeamnă pe oameni atât la citirea Sfintei Scripturi, cât și la cugetarea cuvintelor citite pentru a înțelege adevărata învățătură. În încheiere, evidențiază faptul că preotul este cel mai îndatorat să citească lecturile sfinte pentru a-și îndeplini misiunea învățătorească față de oameni. Studiul de față se bazează pe o analiză a scrierilor Sfinților Părinți, în urma căreia se precizează necesitatea citirii cărților sfinte, dar și împroprierea celor citite în vederea creșterii duhovnicești a fiecărui credincios.

Scopul celui de-al doilea studiu, intitulat „Apărarea dreptei credințe prin păstrarea patrimoniului spiritual-cultural” (pp. 29-43) al PS Conf. univ. dr. Emilian Crișanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Aradului este acela de a identifica modalitățile prin care cultivarea patrimoniului cultural ajută la păstrarea și afirmarea dreptei credințe. Structurat în șase părți, studiul debutează cu o viziune de ansamblu asupra înțelesului simbolic al Bisericii, preluând câteva idei fundamentale ale Sfinților Părinți. În paginile următoare, PS Conf. univ. dr. Emilian Crișanul prezintă pe scurt simbolistica artei bisericești (arhitectura bisericească, pictura bisericească și obiectelor de cult), evidențiind „scopul educativ, didactic și catehetic, adică de instruire a credincioșilor în adevărurile de credință” (p. 31). Toate acestea transpun într-o formă specifică învățăturile de credință, istoria vieții creștine și conținutul Sfintei Scripturi. Concluzia (p. 43) acestui studiu reactualizează ideile principale, subliniind faptul că, prin cult, pictură bisericească și arhitectură bisericească se realizează legătura profundă între „Trupul mistic al lui Hristos și fiecare credincios sau între teologie și viața cotidiană a comunităților” (p. 43).

La rândul său, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, în studiul „Canonul de rugăciune al Sfintei Împărtășiri: aspecte ascetico-mistice” (pp. 44-61*)* ne prezintă o analiză amănunțită a elementelor ascetico-mistice cuprinse în canonul de rugăciune al Sfintei Împărtășanii. „Introducerea” (p. 44) ne oferă o prezentare succintă a practicii credinței ortodoxe cu privire la primirea Sfintei Euharistii, precizând totodată scopul principal al studiului „o analiză a întregii realități ascetico-mistice în care Canonul de rugăciune al Dumnezeiești Euharistii plasează pe cel care se împărtășește” (p. 44). Partea întâi, „Transpunerea în starea de penitență – condiție esențială a pregătirii pentru primirea Sfintei Euharistii” (pp. 45-53), oferă o serie de lămuriri importante cu privire la rolul rugăciunilor rostite înainte de primirea Sfintei Euharistii. În urma unei analize amănunțite, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan este de părere că rugăciunile dinaintea împărtășirii au rolul „de a facilita o pregătire cât mai aleasă pentru întâlnirea cu Hristos” (p. 60), de a-l plasa pe credincios în aceea starea de cercetare interioară, de continuă zbatere, de analizare a eului lăuntric. În partea a doua, „Împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos sau aspectele mistice ale Dumnezeiești Euharistii” (pp. 53-58), tratează despre aspectele mistice ale Sfintei Euharistii. În acest sens, autorul subliniază atât efectele sfințitoare care se produc în ființa celui care se împărtășește, cât și urmările duhovnicești, așa cum reies din rugăciunea întâi a Sf. Vasile cel Mare. Partea a treia, „Ajutorul și mijlocirea sfinților și a Maicii Domnului în vederea învrednicirii primirii Sfintelor Taine” (pp. 58-59), evidențiază rolul de mijlocitoare al Maicii Domnului în vederea participării la Taina Sfintei Euharistii. „Concluziile” (pp. 60-61) retrasează principalele idei scoase în evidență de-a lungul studiului, accentuând faptul că întregul Canon de rugăciune al Sfintei Împărtășanii are rolul de a conștientiza întreaga ființă a celui care se împărtășește în vederea menținerii unei comuniuni permanente cu Hristos.

Cel de-al patrulea studiu cuprins în acest volum, „Urmarea exemplului de viață și slujire al Sfinților Părinți și lectura operelor lor – metode permanent valabile și utile pentru creștini, în apărarea și propovăduirea dreptei credințe ortodoxe” (pp. 62-82), scris de Pr. Conf. univ. dr. Constantin Băjău, își propune să prezinte metodele pastoral-misionare actuale, așa cum reies din studiul vieții și scrierilor Sfinților Părinți. În prima parte a studiului face referire la Pildele din Sfânta Scriptură și la trăirea exemplului drepților Vechiului Testament (Avraam, Noe sau Iov), la modul de viețuire a Sf. Ioan Botezătorul și la felul cum au trăit Sfinții Apostoli (pp. 64-65). Printre metodele pastoral-misionare de apărare a credinței întâlnite în acest studiu, amintim: cunoașterea vieții sfinților; rememorarea vieții Sfinților Părinți, modelul lor de trăire; grija față de nevoile semenilor – o formă practică a învățăturii Sfintei Scripturi; propriul

exemplu poate fi considerat și el un mijloc de pastorație, mai ales în cazul preotului și lectura scrierilor Sfinților Părinți (pp. 66-74). În rândul metodelor de apărare și propovăduire dreptei credințe ortodoxe, un loc special îl ocupă citirea Sfintei Scripturi, însă autorul face precizarea că înțelegerea ei se face prin tâlcuirea de către Biserică (p. 75). Elaborat într-o formă bine documentată, studiul pune în discuție diverse metode misionar-pastorale, care pot fi urmate și în societatea actuală.

Pr. Conf. univ. dr. Marin Cojoc, în studiul „Discernământul istoric și duhovnicesc și combaterea sectelor" (pp. 84-94), abordează virtutea discernământului, atât din perspectiva Sfinților Părinți, cât și din perspectiva Părinților contemporani. În prima parte a studiului ne este prezentat sensul sintagmei „discernământ sacru" (p. 85), așa cum apare în scrierile Sfinților Părinți. Prin dovezile patristice folosite, autorul concluzionează că discernământul sau dreapta socoteală este „cununa tuturor virtuților" (p. 86), ducând în cele din urmă la nepătimire. În ultima parte a studiului, Pr. Conf. univ. dr. Marin Cojoc ne aduce în atenție faptul că discernământul și străvederea sunt harisme dobândite în urma curățirii de patimi (p. 91). În încheierea studiului, ne este prezentată legătura dintre discernământ și sănătatea noastră duhovnicească.

Un alt studiu bine documentat al acestui volum este cel al Pr. Conf. univ. dr. Adrian Ivan, „Principii de comunicare și comuniune în predica și pastorația preotului" (pp. 95-116). Încă din primele pagini, autorul ne precizează obiectul principal al acestei analize, identificarea unor principii sau norme fundamentale în slujirea predicațională a preotului și în pastorația lui, desprinse din activitatea Mântuitorului Hristos și din învățătura Sfinților Părinți (p. 99). Fidelitatea față de învățătura Bisericii, cunoașterea genurilor propovăduirii și respectarea particularităților auditorului sunt doar câteva dintre principiile importante de care preotul ar trebui să țină seama în activitatea sa catehetică și predicațională. Într-o societate în care întâlnim o diversitate culturală, religioasă, etnică și națională, preotul este dator să folosească mijloacele de comunicare cele mai potrivite pentru a vesti învățătura creștină și pentru a-i ajuta pe semeni. În încheiere, autorul precizează faptul că întreaga activitate pastorală a preotului este nedespărțită de Sfânta Liturghie, „în care Cuvântul lui Dumnezeu împărtășit euharistic Se dăruiește pe Sine prin cuvintele predicii, prin înțelesuri duhovnicești, celor care Îi urmează Lui" (p. 116).

Un studiu, care face referire la contextul actual al societății, este cel al Părintelui Conf. univ. dr. Adrian Boldișor, „Biserica Ortodoxă și problemele interreligioase actuale" (pp. 117-132) și care abordează contribuția Bisericii Ortodoxe în cadrul discuțiilor interreligioase, făcând trimitere la o serie de teme referitoare la raportul dintre Evanghelie și cultură, dintre religie, etnicitate și naționalism, la respectarea drepturilor

omului sau problema migrației. Studiul de față abordează într-un stil destul de riguros câteva dintre provocările și încercările pe care le întâlnesc creștinii în „lumea globalizată contemporană” (p. 132), caracterizată printr-un cadru multicultural, oferind ca exemplu experiența Bisericii Ortodoxe din diaspora și felul în care ea abordează dialogul interreligios.

Pr. Conf. univ. dr. Gheorghe Zamfir, în studiul său „Rolul și importanța Sfintei Liturghii privind propovăduirea, apărarea și trăirea dreptei credințe” (pp. 133-153), își propune să evidențieze faptul că pe lângă scopul principal al Sfintei Liturghii, împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, mai pot fi enumerate câteva elemente esențiale: propovăduirea dreptei credințe – prin rugăciuni, prin lecturile biblice, prin răspunsurile date de către credincioși, prin rostirea Crezului și prin predica rostită de preot; mărturisirea dreptei credințe prin rostirea Crezului și manifestarea ei dincolo de Biserică prin fapte de solidaritate socială.

La rândul său, Pr. Conf. univ. dr. Picu Ocoleanu, în studiul cu titlul: „De adaequatione ecclesiae missionis. Sf. Taină a Spovedaniei și dimensiunea pastoral-misionară a teologiei morale” (pp. 154-166), prezintă, mai întâi, „Misiunea Bisericii în societatea contemporană” (pp. 154-161), făcând referire la fenomenologia inadecvării, care are în domeniul teologiei un specific aparte, și propunând câteva soluții pentru tipurile de inadecvări prezentate. Cu privire la acest subiect, autorul concluzionează faptul că „inadecvarea este mult mai amplă: ea are de a face cu faptul de a nu gândi și articula viața și misiunea Bisericii, în același timp, genuin și integral” (p. 161). În cea de-a doua parte, intitulată, „Sf. Taină a Spovedaniei și dimensiunea moral-teologică a misiunii Bisericii”, abordează o serie de aspecte morale, teologice și liturgice legate de practica Tainei Sfintei Spovedanii, subliniind dimensiunea pastoral-misionară a ei. Aflându-se dincolo de inadecvările prezentate în prima parte, Sfânta Taină a Spovedaniei reprezintă „tema centrală a problematizării moral-teologice în viața concretă a Bisericii” (p. 166).

Studiul Părintelui Conf. univ. dr. Sergiu-Grigore Popescu, cu titlul „Preoții din prima jumătate a secolului al XX-lea, modele de slujire și apărare a dreptei credințe” (pp. 167-182), semnalează cititorilor faptul că preoții din Oltenia au sprijinit activitățile sociale în prima jumătate a secolului XX, organizând un adevărat apostolat social și punând bazele unei importante societăți preoțești, „Renașterea”, cu o activitate socială, culturală și filantropică. Prezentul studiu este în esență o „istorie” a implicării preoțimii în activitățile sociale, culturale și filantropice din perioada menționată, urmărind evidențierea rolului preotului care „a rămas cel dintâi stâlp al comunității, un model de slujire, de trăire și de simțire ortodoxă și românească” (p. 182).

Studiul, cu titlul „Metodologie specifică de aflare și exprimare a cuvântului bisericesc” (pp. 183-193), scris de Arhid. Conf. univ. dr. Ionel

Ungureanu, analizează sensurile cuvântului teologic, deslușind metodele prin care acesta poate fi exprimat. Subliniind ca trăsătură esențială a cuvântului apostolic, patristic și bisericesc „experierea anterioară exprimării, scrierii" (pp. 185-193), identifică o metodologie specifică, care să se raporteze la cuvântul bisericesc, propunând în primul rând: urmarea vieţuirii Părinților, apoi dorința de apropierea de Realitățile despre care se vorbește și evitarea folosirii mecanice a unor termeni. Concluzia acestui studiu este că relația dintre cuvinte și realitățile desemnate prin cuvinte nu trebuie să rămână doar într-un plan exterior, ci este necesar să treacă înspre „raportarea ființială personală" (p. 193).

Următorul capitol, „Credința după cărțile profetice din perspectivă pastoral misionară" (pp. 194-211), aparține Pr. Lect. univ. dr. Ion Reșceanu și își propune să evidențieze sensurile credinței așa cum sunt prezentate în cărțile profetice. Realizând o analiză terminologică riguroasă, autorul prezintă succint termenii din limba ebraică prin care este exprimată credința. Având ca punct de plecare legătura dintre credință și chemarea profetică, Pr. Lect. univ. dr. Ion Reșceanu prezintă rezumativ sensurile credinței, așa cum apar în scrierile profetice. Autorul insistă asupra faptului că prin cărțile lor, profeții ne îndeamnă la trăirea credinței „ca pe o realitate vie, personală, în care Dumnezeu este prezent și lucrător" (p. 210).

Scopul următorului studiu, „Cântarea ecfonetică sau tehnica recitativului liturgic în trecut și astăzi" (pp. 212-225), al Pr. Lect. univ. dr. Adrian Cristian Mazilița este acela de a prezenta evoluția istorică a recitativului liturgic și de a înțelege rolul lui în sfintele slujbe. Așa cum reiese din prezentul studiu, recitativul liturgic are ca scop punerea în valoare a textului liturgic, iar „angajarea, cu toată ființa, în slujire prin trăirea textului liturgic" (p. 225) reprezintă un lucru esențial.

Pr. Lect. univ. dr. Ion Sorin Bora, în capitolul „În ce măsură ipocrizia fariseilor poate afecta creștinii? O privire specială asupra mărturiilor oferite de Sfântul Matei" (pp. 226-245), analizează câteva evenimente descrise în Evanghelia după Matei, arătând faptul că imaginea fariseilor era asociată cu ipocrizia și în ce măsură influențează aceasta viața creștinilor. Concluzia acestui studiu este că ipocrizia reprezintă un real pericol pentru toți oamenii, indiferent dacă au auzit de Dumnezeu sau nu au auzit. Autorul precizează că împotriva ipocriziei omul trebuie să dea dovadă de pocăință sinceră și de imitarea lui Hristos.

În studiul „Lucrarea harului dumnezeiesc în sfintele moaște. Evaluare apologetică și existențială" (pp. 246-262) Pr. Lect. univ. dr. Ioniță Apostolache pune în discuție aspecte legate de lucrarea harului dumnezeiesc în sfintele moaște. Pentru început, autorul prezintă temeiurile biblice și patristice pentru cinstirea sfintelor moaște și arată că, atât în Sfânta Scriptură, cât și în scrierile Sfinților Părinți, se acorda o cinstire deosebită

acestor sfinte odoare, precizând totodată și cum trebuie împlinită ea. Cu toate acestea, cinstirea sfintelor moaște are și o dimensiune practică, dar și anumite elemente caracteristice, numite de către autor „realități practice, certitudini sau evidențe ale lucrării harului" (p. 257). În încheierea studiului său, prezintă importanța cinstirii sfintelor moaște de către creștini, subliniind faptul că ele împlinesc cea mai mare dorință a omului: „desăvârșita unire cu Mântuitorul Hristos în perspectiva veșniciei" (p. 262).

Un studiu care cuprinde recomandări adresate atât preoților, cât și cântăreților este cel al Dl. Lect. univ. dr. Cristian Emanuel Cercel, intitulat „Recomandări adresate preoților, cântăreților și paraclisierilor în vederea unei bune slujiri liturgice" (pp. 263-270). În prezentul articol sunt abordate o serie de aspecte prin care se evidențiază faptul că alături de preot, atât cântărețul, cât și paraclisierul sunt considerați ca oameni ai bisericii și pot fi văzuți ca modele care îi influențează pe ceilalți prin comportamentul și atitudinea lor.

Capitolul intitulat, „Parohia și viețuirea în comunitate potrivit Tainei Sfântului Botez" (pp. 271-284), scris de către Diac. Asist. univ. dr. Lucian Zenoviu Bot, debutează cu o scurtă analiză a contextului actual pastoral și are ca punct de plecare întrebarea „Ce implică pentru fiecare credincios viețuirea în parohie?" (p. 272). În opinia autorului, răspunsul la această întrebare pornește de la două coordonate importante pentru viețuirea parohială: îmbisericirea, căreia îi este atribuită o dimensiune pedagogică și înfăptuirea prin intermediul căreia omul este așezat în „condiția ontologică a Bisericii" (p. 277). Spre finalul studiului sunt punctate câteva precizări practice care se desprind din vocația întreitei slujiri, evidențiind faptul că Taina Sfântului Botez îi oferă omului „coordonatele viețuirii creștine" (p. 284).

În studiul „Teologia biblică în actualitate: exegeza diacronică și exegeza sincronică a Sfintei Scripturi. O abordare ortodoxă" (pp. 285-302), Dl. Asist. univ. dr. Mihai Ciurea precizează importanța exegezei în cultul Bisericii noastre, subliniind condițiile esențiale ale unei exegeze autentice. Făcând referire la diversitatea metodelor exegetice utilizate în prezent de către alte medii religioase, analizează două mari direcții: exegeza diacronică și exegeza sincronică și receptarea lor în teologia ortodoxă, precizând faptul că deși se deosebesc prin direcțiile lor totuși ele conduc la rezultate oarecum complementare. Tot în acest studiu sunt exemplificate două modele corespunzătoare celor două metode exegetice: metoda istorico-critică și metoda criticii narative și modul cum sunt folosite în teologia ortodoxă. În partea finală, după o analiză riguroasă celor două metode, autorul conchide faptul că dacă la început Biserica Ortodoxă s-a arătat oarecum reticentă la aceste două direcții, cu timpul a avut loc o schimbare a viziunii asupra exegezei diacronice și asupra celor două metode exegetice fără ca ele să contravină învățăturii ortodoxe.

Ultimul studiu prezentat în acest volum are următorul titlu „Sf. Constantin Brâncoveanu, promotor al cântării psaltice în limba română. Metodă și mijloc de pastorație” (pp. 303-327) și este scris de Dl. Asist. univ. dr. Victor Șapcă. În articolul de față sunt prezentate anumite considerații istorice pentru a evidenția românizarea cântărilor bisericești, un proces cultural care a început din secolul al XVIII-lea și se află în permanentă dezvoltare. După cum observăm, încă din titlul studiului, autorul dorește să prezinte importanța Sf. Constantin Brâncoveanu în promovarea întregii culturi românești. Cea mai mare parte a acestui studiu oferă o analiză cu privire la autorii care au îndeplinit un rol important în acțiunea de românizare a cântărilor bisericești. Prin toate cele prezentate, autorul vrea să precizeze faptul că de-a lungul timpul dorința de românire a cântărilor a fost susținută atât de Sf. Constantin Brâncoveanu, cât și de numeroși ierarhi.

Prin întregul său conținut, volumul oferă o abordare multidisciplinară a unei teme destul de importantă pentru contemporaneitate. Valoarea sa rezidă, pe de-o parte, în acuratețea științifică, iar, pe de altă parte, în diversitatea tematică a lucrărilor care îl alcătuiesc, trăsături ce îi conferă acestuia statutul de ghid valoros pentru credincioși și cler și de instrument de lucru util cercetătorilor din diverse domenii ale teologiei.

(Drd. MIHAELA SIMONA OUATU[1])

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea Duhului și a dragostei, volum coordonat de Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, Colecția „Misiune și pastorație", vol. 3, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 375p.

Lucrare de față, *Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea Duhului și a dragostei*, cuprinde 20 studii și este însoțită de „Cuvântul înainte" (pp. 9-12), semnat de Înaltpreasfințitul Părinte Prof. univ. dr. Irineu Ion Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, în care sunt punctate câteva aspecte legate de trăirea și mărturisirea dreptei credințe, subliniindu-se faptul că nu este suficientă limitarea la o credință declarativă, ci este important ca aceasta să fie completată de „credință aducătoare de roade duhovnicești" (p. 12). La finalul cuvântului înainte, Înaltpreasfinția Sa amintește faptul că rolul creștinilor ortodocși este acela de a trăi și mărturisi dreapta credință.

În primul studiu, intitulat „Păcatul smintelii" (pp. 13-24), PS. Conf. univ. dr. Nicodim Nicolăescu, Episcopul Severinului și Strehaiei, propune o analiză amănunțită a păcatului smintelii, așa cum apare în scrierile Sfintei Scripturi și în scrierile Sfinților Părinți, acordând o atenție deosebită *Omiliilor* Sf. Ioan Gură de Aur. În urma acestei analize, Preasfinția Sa concluzionează faptul că sminteala este unul dintre păcatele grave care poate fi înlăturat prin respectarea rânduielilor și prin credință puternică, omul ajungând la rândul lui să nu smintească pe ceilalți, dar nici să se lase smintit de alții.

PS Conf. univ. dr. Emilian Crișanul, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Aradului, în capitolul „Păstrarea credinței și unității bisericești prin așezămintele monahale" (pp. 25-39), abordează tema monahismului românesc, evidențiind rolurile îndeplinite de-a lungul timpului în evoluția spirituală a societății. Pe lângă rolul pastoral-misionar pe care îl îndeplinește monahismul românesc, este amintit și rolul filantropic, prin care poate să-i ajute pe oameni „în evoluția spirituală de slujire a lui Dumnezeu și ale semenilor"(p. 38).

„Prezența Sfintei Scripturi în Sfânta Liturghie: mărturisirea Scripturii prin Liturghie sau rugăciunile Liturghiei prin cuvintele Scripturii" (pp. 40-76) este titlul studiului semnat de Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan în care se face trimitere la o serie de versete și relatări biblice întâlnite în textul Proscomidiei și al Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gură de Aur. În primele rânduri ale prezentului studiu, autorul punctează câteva aspecte legate de istoria Sfintei Liturghii, urmând ca în paginile următoare să fie analizat fiecare moment al ei, pentru a evidenția faptul că prin rugăciunile, binecuvântările și ecteniile rostite este cuprins mesajul Sfintei Scripturi sub

forma unui „dialog al lui Hristos cu Biserica Sa” (p. 75). În urma analizei făcute, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan conchide că la formularea textului Sfintei Liturghii s-au folosit cuvintele „exprimate de Însuși Dumnezeu în Sfânta Scriptură” (p. 75), atribuindu-i, în acest sens, Sfintei Scripturi un loc important în Sfânta Liturghie.

Următorul capitol, „Misiunea predicatorială a preotului în slujba unității de credință și de neam” (pp. 77-96), semnat de Pr. Conf. univ. dr. Adrian Ivan, are ca obiectiv analizarea câtorva principii ale slujirii pastorale a preotului. În acest sens, autorul face trimitere la o serie de exemple cu scopul de a creiona imaginea și caracteristicile vocației predicatoriale de-a lungul timpului. La finalul studiului, Pr. Conf. univ. dr. Adrian Ivan concluzionează că prin misiunea predicatorială preotul trebuie să urmărească „păstrarea unității tuturor românilor prin credința în Dumnezeu, în Biserică” (p. 96).

La rândul său, Pr. Conf. univ. dr. Picu Ocoleanu, în studiul cu titlul „Între Roma și Bizanț. Etnogeneza poporului român și genealogia spiritualității românești în gândirea teologică a lui Nichifor Crainic” (pp. 98-109), ne propune o abordare profundă a identității noastre naționale, așa cum reiese din scrierile lui Nichifor Crainic. În prima partea a studiului, autorul își propune să prezinte viziunea creștin-ortodoxă a lui Nichifor Crainic cu privire la etnogeneza poporului român. În paginile următoare, acesta descrie reflecțiile lui Nichifor Crainic despre legătura dintre spiritualitate și datul natural, punctând diferența dintre Ortodoxia românească și Ortodoxia rusească.

Pr. Conf. univ. dr. Gheorghe Zamfir, în studiul „Sfinții chipuri umane restaurate în Hristos, modele de trăire a credinței creștine” (pp. 110-127), prezintă învățătura ortodoxă despre cinstirea sfinților, considerați a fi adevărate „modele de trăire a credinței creștine” (p. 112). Pentru a evidenția importanța cinstirii sfinților, așa cum reiese din învățătura ortodoxă, autorul aduce în discuție mai multe puncte: semantica termenilor sfânt și sfințenie, așa cum se întâlnește în Sfânta Scriptură; temeiuri biblice referitoare la cinstirea sfinților; scopul cinstirii sfinților; și, nu în ultimul rând, faptul că prin viața și faptele lor sfinții devin pentru oameni modele vii de trăire a credinței creștine.

Un alt studiu, cuprins în volumul de față este cel al Pr. Conf. univ. dr. Marin Cojoc, cu titlul „Apărarea dreptei credințe la Sinodul IV Ecumenic și implicațiile dunărene” (pp. 128-153). Aici, autorul oferă o analiză riguroasă cu privire la relația vicarială dintre Roma și Thessalonic. În acest sens, sunt punctate conflictele apărute la nivel eclesiastic, dar și religios, în timpul păstoririi Papei Bonifacius, făcând o serie de trimiteri istorice și doctrinare referitoare la situația jurisdicțională din provincia Illyricum.

În capitolul „Sfinții Părinți-dascăli ai unității de credință și pilde de iubire lucrătoare” (pp. 154-179), semnat de Pr. Conf. univ. dr. Constantin Băjău, este descrisă bogăția scrierilor Sfinților Părinți, considerați adevărate modele de credință, atât prin viața, cât și prin operele lor. Pe tot parcursul acestui studiu, Pr. Conf. univ. dr. Constantin Băjău abordează tema unității de credință, evidențiind faptul că, prin viața lor, Sfinții Părinți sunt o expresie vie de iubire lucrătoare, iar prin scrierile lor „devin călăuzele noastre sigure în trăirea Evangheliei și în mărturisirea dreptei credințe” (p. 178).

Pr. Conf. univ. dr. Adrian-George Boldișor, în studiul „Dialogul interreligios – formă a iubirii aproapelui” (pp. 180-196), dorește să evidențieze rolul și importanța dialogului interreligios din punct de vedere creștin, atât în trecut, cât și în actualitate. După cum afirmă încă de la începutul studiului, dialogul interreligios își are baza în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. În acest sens, autorul face o analiză a dialogului cu cei de alte credințe, așa cum este prezentat în Biblie și în scrierile Sfinților Părinți, scoțând la iveală câteva cazuri aparte prezentate în operele patristice. Spre finalul studiului, acesta prezintă rolul dialogului interreligios în contextul actual, afirmând că prin acesta se dorește „promovarea colaborării între credincioșii religiilor lumii” (p. 195).

Un alt studiu în care sunt concentrate temeinic multe informații istorice este cel scris de către Pr. Conf. univ. dr. Sergiu-Grigore Popescu, intitulat „Preoțimea olteană și mișcările de emancipare socială și națională” (pp. 197-211). Aici, autorul își propune să prezinte câteva informații din care să reiasă rolul jucat de preoțimea din Oltenia în Revoluțiile de la 1821 și 1848 și în Războiul de independență din 1877. Concluzia acestui studiu este că preoții din Oltenia s-au implicat activ și au adus o contribuție majoră în toate momentele importante din secolul al XIX-lea.

„Despre misiunea creștină din perspectivă teologică” (pp. 212-223) este un alt studiu, scris de Arhid. Conf. univ. dr. Gelu Călina, care debutează cu câteva considerații generale referitoare la vocația misionară a Bisericii Ortodoxe. Pentru a oferi cititorilor o înțelegere cât mai corectă a misiunii Bisericii, autorul își propune să analizeze mediul socio-cultural al Bisericii așa cum a fost în primul mileniu creștin, așa cum a evoluat și cum este perceput astăzi.

La rândul său, Arhid. Conf. univ. dr. Ionel Ungureanu, în studiul intitulat „Folosirea noilor mijloace media și perspectiva eticii teologice ortodoxe” (pp. 224-229), își propune să abordeze folosirea noilor mijloace media dintr-o perspectivă ortodoxă. Astfel, după ce este descrisă relația dintre noile media și realitățile economice, se trece la precizarea sensului eticii teologice ortodoxe și se evidențiază provocările folosirii noilor mijloace media care pot duce la afectarea adâncimilor sinelui. În ultima parte a studiului, autorul deslușește perspectiva Eticii ortodoxe în ceea ce

privește modul de folosire a noilor mijloace media, făcând referire la scrierile Părinților filocalici.

Un alt studiu, scris de Pr. Lect. univ. dr. Ion Reșceanu, „Practica rugăciunii personale după Vechiul Testament" (pp. 230-252), pune în discuție aspecte legate de practica rugăciunii vechitestamentare. În acest context, autorul prezintă pentru început câteva abordări terminologice referitoare la sensul termenului „rugăciune", așa cum este folosit în Vechiul Testament, continuând cu descrierea anumitor caracteristici ale rugăciunii vechitestamentare din diverse perioade. În urma acestei analize, autorul concluzionează că rugăciunea Vechiului Testament descoperă acea „dispoziție și angajare a omului cu toată ființa lui pe calea împlinirii voii lui Dumnezeu" (p. 252), în vederea intrării în comuniune deplină cu Dumnezeu.

Capitolul „Chipuri de protopsalți greci și români din secolele al XIX-lea și al XX-lea, păstrători și continuatori ai tradiției muzicale psaltice" (pp. 253-269), scris de către Pr. Lect. univ. dr. Adrian-Cristian Mazilița, dezvăluie o serie de informații despre protopsalții greci și români, cu scopul de a-i ajuta pe teologi, preoți și profesori de muzică să înțeleagă corect muzica bisericească psaltică. În cuprinsul acestui studiu sunt prezentate figuri emblematice, precizându-se importanța lor pentru evoluția muzicii bisericești.

La rândul său, Pr. Lect. univ. dr. Ioniță Apostolache, în articolul „Învățătura ortodoxă despre păcatul strămoșesc. Abordare apologetică în contextul diferențelor interconfesionale" (pp. 269-291), pune în discuție o serie de aspecte legate de păcatul strămoșesc, așa cum apare în învățătura ortodoxă, oferind o analiză amănunțită cu privire la consecințele păcatului strămoșesc și la tema „tunicilor de piele". Spre finalul studiului, se propune o abordare critică referitoare la învățătura apuseană despre păcatul strămoșesc și restaurarea omului după căderea în păcat.

Pr. Lect. univ. dr. Ion-Sorin Bora prezintă, în capitolul „Ce înseamnă pentru Sfântul Apostol Pavel a fi credincios?" (pp. 292-305), o apologie a credinței, așa cum reiese din scrierile pauline. În prima parte, oferă o analiză semantică a termenului πίστίς – credință, și continuă cu expunerea sensului expresiei πίστίς Χριστοῦ. În urma acestor expuneri, autorul concluzionează că în scrierile pauline credința este o caracteristică a creștinului, singurul lucru necesar mântuirii omului și „un efort continuu pentru cel ce crede" (p. 304).

Următorul studiu, cu titlul „Unitatea credinței și părtășia Sfântului Duh după cartea Faptele Apostolilor" (pp. 306-323), scris de Diac. Lect. univ. dr. Mihai Ciurea, ne oferă o analiză destul de amănunțită a sintagmei „unitatea credinței și părtășia Sfântului Duh", așa cum apare în scrierile lucane. Prima parte a studiului începe cu prezentarea unei istoriografii creștine a scrierii Faptele Apostolilor și continuă cu evidențierea rolului

expresiei „unitatea credinței și părtășia Sfântului Duh” pentru comunitățile creștine.

În studiul „Unitatea de cuget a Bisericii. Sinteză eclesiologică” (pp. 324-348), Diac. Lect. univ. dr. Lucian Zenoviu Bot propune o scurtă prezentare cu privire la unitatea de credință a *ekklesiei,* din perspectiva celor trei aspecte de întoarcere a cunoașterii omenești către Dumnezeu: nevoința, martiriul și mărturisirea. În ultima parte a studiului, autorul analizează erezia, ca formă de deviere de la unitatea de credință și înțeleasă de unii istorici moderni ca expresie a unui anume tip de creștinism.

Dl. Asist. univ. dr. Victor Șapcă, în articolul „Maica Domnului oglindită în imnografia și cântările cultului liturgic” (pp. 349-363), descrie felul în care Biserica Ortodoxă a transpus în cântări și imnuri religioase dogma preacinstirii Maicii Domnului. În prezentul studiu, autorul face referire la primele imnuri închinate Maicii Domnului și care se regăsesc în scrierile biblice. Spre finalul studiului, Dl. Asist. univ. dr. Victor Șapcă subliniază faptul că Maicii Domnului îi este adusă preacinstire la toate slujbele cultului ortodox, prin imnologia poetico-dogmatică, dar și prin rugăciunile închinate.

În partea finală a acestui volum se regăsește studiul scris de Arhid. Dr. Nicușor Lăzărică, „Cântarea în comun – mijloc de pastorație, comuniune și întărire a credinței” (pp. 364-375), unde este prezentată importanța cântării în comun în Biserică. Practicată încă de la începutul Bisericii, cântarea a reprezentat un mijloc de răspândire a dogmelor, ajungând ca în prezent să fie considerată un mijloc de comuniune și de pastorație.

În încheiere, putem concluziona faptul că, atât prin abordările științifice, cât și prin stilul concis și clar, volumul prezentat aduce o contribuție valoroasă la cunoașterea diferitelor aspecte ale acestei teme complexe. Privit din perspectiva cititorului dornic de a afla cât mai multe despre învățătura ortodoxă cu privire la dreapta credință, volumul oferă toate informațiile pentru construirea imaginii de ansamblu corecte având în vedere ultimele cercetări și interpretări. Din acest unghi, prezentul volum este remarcabil sub aspect științific.

(Drd. MIHAELA SIMONA OUATU[1])

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

Omilii exegetice la duminicile de peste an, coordonator pr. conf. univ. dr. Adrian Ivan, Ed. Mitropolia Olteniei, 2019, 395 p.

Volumul colectiv de „*Omilii exegetice la duminicile de peste an*" (395 p.) a fost publicat la finele anului 2019 cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Părinte Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, la Editura Mitropolia Olteniei, în cadrul colecţiei „Misiune şi Pastoraţie". Editată sub coordonarea pr. conf. univ. dr. Adrian Ivan, titularul catedrei de Omiletică-Catehetică din cadrul Facultăţii de Teologie din Craiova, lucrarea adună laolaltă mai multe texte tematice, în corelare cu topica liturgică duminicală a calendarului ortodox.

Proiectul omiletic a fost iniţiat în cadrul Facultăţii de Teologie din Craiova, fiecare cadru didactic participând efectiv cu texte scrise, în ordine prestabilită, la fiecare duminică de peste an. La propunerea pr. conf. univ. dr. Adrian Ivan, coordonatorul lucrării, fiecare omilie a fost distribuită sub formă de fascicul în toate parohiile din cuprinsul Mitropoliei Olteniei. Astfel, cu ajutorul protopopiatelor, fiecare preot oltean a avut astfel posibilitatea consultării unui material documentat pentru omilia duminicală. Acelaşi text a ajuns în acelaşi timp şi la credincioşi, fiind pus afişat în regim gratuit la fiecare pangar al bisericilor din Mitropolia Olteniei. Cuvântările au fost în acest fel bine primite de întreaga comunitate parohială, trecând propriu-zis proba practică a calităţii. Volumul intitulat „Omilii exegetice la duminicile de peste an" reprezintă concretizarea de-facto a proiectului catehetic desfăşurat în perioada 2018-2019, sub egida Arhiepiscopiei Craiovei, în colaborare cu Facultatea de Teologie din Craiova.

În „Cuvântul înainte" al lucrării, IPS Părinte Mitropolit Irineu aduce în actualitate importanţa misionară, catehetică şi pastorală a îndemnului biblic „Mergând, învăţaţi toate neamurile ...". În acest context, IPS Părinte menţionează că „preotul înţelege că este datoria lui nu numai să se îngrijească de rostirea frumoasă a predicii, ci să fie cu luare aminte dacă învăţătura propovăduită prin predică se împlineşte în viaţa enoriaşilor lui şi dacă aceştia trăiesc în lumina celor învăţate. Nu se cuvine ca preotul să lase deoparte învăţătura pentru vreo altă pricină sau să o rostească în grabă, ci să ia aminte la cuvintele Sfinţilor Apostoli: «Nu este drept ca noi, lăsând de-o parte cuvântul lui Dumnezeu, să slujim la mese!» (Fapte 6, 2). La efortul preotului de a se pregăti pentru predică se adaugă dragostea credincioşilor săi pentru cuvântul lui Dumnezeu şi astfel va trăi bucuria că şi-a împlinit misiunea ce i-a fost încredinţată de Dumnezeu. Din aceste considerente a luat naştere volumul de faţă, lucrare care reuneşte într-o ordine liturgică omiliile duminicale alcătuite de părinţii profesori de la Facultatea de

Teologie din Craiova, sub coordonarea părintelui conferenţiar Adrian Ivan. Această lucrare poate fi considerată rodul unui proiect pastoral-misionar mai îndelungat, derulat în cadrul Arhiepiscopiei Craiovei de către Biroul Catehetic al Centrului Eparhial. Tipărite mai întâi în broşură, aceste omilii au fost difuzate la parohii şi s-au bucurat de aprecierea preoţilor şi a credincioşilor, care le-au citit în zilele de duminică şi au avut ocazia să le recitească în casele lor şi în timpul liber. Sfânta Tradiţie a Bisericii noastre ne învaţă că bucuria pe care o avem atunci când ascultăm predica din duminici şi sărbători trebuie să o păstrăm cât mai mult în sufletele noastre şi să o ducem în casele şi în viaţa noastră, iar înţelepciunea pe care o dobândim să ne hrănească în toată vremea" (p. 14).

Ciclul omiliilor exegetice din volumul coordonat de pr. conf. univ. dr. Adrian Ivan este deschis cu o însemnare la Marele Praznic al Învierii Domnului, semnată de IPS Părinte Mitropolit Irineu şi intitulată: „Învierea Domnului, temeiul credinţei şi al învierii noastre" (p. 17-24). Ordinea omiliilor consemnate este dată de rânduiala duminicilor de peste an, urmărindu-se cele trei cicluri liturgice: Penticostarului, Octoihului, Triodului. Autorii sunt, aşa cum aminteam mai sus, părinţii profesori de la Facultatea de Teologie din Craiova: pr. dr. Adrian Ivan, pr. dr. Nicolae Răzvan Stan, pr. dr. Ioan Picu Ocoleanu, pr. dr. Adrian Cristian Maziliţa, pr. dr. Adrian Boldişor, pr. dr. Ioniţă Apostolache, pr. dr. Ion Resceanu, pr. dr. Ion Sorin Bora, pr. dr. Sergiu Popescu, pr. dr. Constantin Băjău, pr. dr. Lucian Bot.

(**Pr. Lect. Univ. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE**[1])

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

Editura MITROPOLIA OLTENIEI
Str. Mitropolit Firmilian, Nr. 3, Craiova, Dolj
www.editura-mitropoliaolteniei.ro
e-mail: **editura@m-ol.ro**
Telefon: 0754.031.854

Revista MITROPOLIA OLTENIEI
Str. Mitropolit Firmilian, Nr. 3, Craiova, Dolj
www.revista-mitropoliaolteniei.ro
Telefon: 0754.031.854